Colecţia
CURSURI, MANUALE
ŞI TRATATE DE
TEOLOGIE ORTODOXĂ

Coordonator:
ADRIAN LEMENI

Diac. Sorin Mihalache
Pr. Răzvan Ionescu
Pr. Cristinel Ioja

APOLOGETICA ORTODOXĂ

vol. 2

BASILICA

APOLOGETICA ORTODOXĂ

Vol. II

Dialogul cu științele contemporane

APOLOGETICA ORTODOXĂ

Vol. II

Dialogul cu științele contemporane

Coordonator: Adrian Lemeni
Diac. Sorin Mihalache, Pr. Răzvan Ionescu, Pr. Cristinel Ioja

Carte publicată cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte

DANIEL

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

BASILICA
București – 2014

Coordonator: Adrian Lemeni

Autori:
Adrian Lemeni I.3.1; I.3.2; I.3.3.2; I.3.3.3; II.3.1.5; II.3.2; III.2.1; III.2.2; III.2.3; III.2.4; III.3; III.4.3.1; IV.1.1; IV.1.2; V.2; V.3; V.4.
Diac. Sorin Mihalache II.1; II.2; II.3.1.1; II.3.1.2; II.3.1.3; II.3.1.4; II.3.1.6; II.3.3; III.1; III.4; IV.3; IV.4; V.1; V.5.
Pr. Răzvan Ionescu I.1; I.2; I.3.3.1; I.3.4.1; I.3.4.2; III.2.5.
Pr. Cristinel Ioja I.3.4.3; I.3.4.4; IV.1.3; IV.2.

Redactare: Cristian Antonescu

Tehnoredactare: Constantina Cristea

Copertă: Violeta Negrea

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Apologetica ortodoxă / Adrian Lemeni (coord.), pr. Răzvan Ionescu, diac. Sorin Mihalache, Cristinel Ioja; cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - București:
Basilica, 2013-2014
2 vol.
ISBN 978-606-8495-25-5
Vol. 2: Dialogul cu științele contemporane / Adrian Lemeni (coord.), diac. Sorin Mihalache, pr. Răzvan Ionescu, pr. Cristinel Ioja. - 2014. - Bibliogr. - ISBN 978-606-8495-62-0

I. Lemeni, Adrian (coord.)
II. Mihalache, Sorin
III. Ionescu, Răzvan
IV. Ioja, Cristinel
V. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

281.9

ISBN 978-606-8495-25-5

www.editurapatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro

Introducere

„Iarăși le-a vorbit Iisus, zicând: Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții" (*Ioan* 8, 12).

În primul volum al *Apologeticii Ortodoxe* am propus o abordare și o asumare în același timp a Apologeticii în duhul Tradiției ortodoxe, fundamentată patristic și eclesial. În acest al II-lea volum al lucrării urmărim identificarea concretă a unor repere apologetice pentru contextul actual, marcat de semnificative deschideri și de numeroase provocări în ceea ce privește relația dintre teologie, filosofie și știință. Pe de o parte, am încercat să prezentăm, într-o formă succintă, principalele date ale științelor și mutațiile pe care tehnologiile realizate de pe urma lor le-au produs în ultimul secol. Pe de altă parte, strădania noastră a fost orientată către păstrarea aceleiași asumări, în același Duh cu al Tradiției Sfinților Părinți, ca reper pentru conturarea unei perspective teologice, spirituale asupra noilor condiții de viață prezente în postmodernitate.

Propunem în acest volum o mărturie cuprinzătoare și edificatoare despre Adevărul Vieții, în contextul tendințelor contemporane, valorificând, în același timp, temele și perspectivele convergente ce fac posibil dialogul dintre gândirea teologică, reflecția filosofică și cercetarea științifică, în condiții de rigoare științifică specifică cercetării academice. Acest volum prezintă teme și aspecte ce țin de contemporaneitate. Întreg textul este structurat pe două coordonate: prima vizează investigarea, prezentarea și analiza unor teorii științifice și ideologii cu impact semnificativ în perioada actuală, cea de-a doua urmărind afirmarea câtorva repere ale Apologeticii Ortodoxe în contextul realităților analizate.

Păstrând abordarea dezvoltată în primul volum, accentul nu se pune pe o polemică sterilă, ci pe potențialul consistent și specific al Tradiției ortodoxe care se cere valorificat în lumea contemporană, plecându-se de la problemele specifice cu care ne confruntăm. Am încercat să evităm deopotrivă abordările reducționiste și simplificatoare care conduc la poziții unilaterale și entuziasmul lipsit de discernământ în fața științei și tehnologiei contemporane care forțează, adesea, un concordism păgubitor pentru teologie și știință. De asemenea, am ocolit deliberat și atitudinile izolaționiste, pozițiile prăpăstioase și fixiste care taie orice speranță de întâlnire între oamenii diverselor câmpuri ale explorării și cunoașterii.

În prima parte a volumului vor fi abordate aspecte privind repere pentru o Apologetică Ortodoxă contemporană, nuanțându-se competențele specifice ale Apologeticii asumate ca disciplină teologică universitară în contextul actual. Tot în această parte vor fi prezentați mărturisitori contemporani și contribuțiile acestora în edificarea unei Apologetici pentru lumea de astăzi. În următoarele două părți va fi evidențiată poziția Apologeticii Ortodoxe în raport cu datele recente ale științelor Universului (fizica cuantică, situațiile limită din diferite domenii ale cercetării științifice, cosmologie) și ale științelor vieții (implicațiile evoluționismului, aspecte ale neuroștiințelor contemporane). În ultimele două părți va fi menționată perspectiva Apologeticii Ortodoxe în raport cu provocări sociale, culturale, ale sistemului tehnologic actual din societatea contemporană.

Dincolo de radiografia atentă a implicațiilor teoriilor științifice sau culturale și a realităților cu care se confruntă societatea actuală, de sesizarea și prezentarea nuanțată a beneficiilor și riscurilor pe care le angajează acestea, am căutat articularea unui dialog între teologie și știință, cu respectarea și valorificarea competențelor și datelor specifice. Această întâlnire dintre perspectiva teologică și științifică este posibilă mai ales în contextul în care există din partea științei actuale o asumare și recunoaștere a limitelor în demersul de cercetare/ Astfel, este evidențiată taina lumii și a vieții, raționalitatea profundă a întregii creații care nu poate fi epuizată printr-un exercițiu al rațiunii analitice, oricât de subtil și de performant ar fi acesta/ Față de asemenea deschideri, teologia are

o responsabilitate, iar Apologetica, prin excelență, are menirea de a realiza punți de legătură între teologie, filosofie și știință, evitând totodată riscurile relativismului și ale sincretismului.

În încercarea noastră de a structura o Apologetică Ortodoxă pentru vremurile în care trăim, care să fie deopotrivă ancorată în duhul Tradiției Bisericii și actuală, centrată pe dialogul dintre teologie și știință, am asumat programatic în acest sens linia Părintelui Dumitru Stăniloae care mărturisea: „știința nu înlătură misterul omului și al lumii, ci îl accentuează. Complexitatea tot mai mare descoperită de știință arată tot mai mult limitele puterii naturii omenești. Ea pune mereu noi probleme, inexplicabile dacă nu depășim umanul într-un absolut plin de înțelepciune, cuprinzând în el însuși virtualitatea unei complexități infinite. Știința dezvăluie, așadar, din ce în ce mai mult, complexitatea realului. Ce complexitate, ce unitate, ce bogăție de gândire! De unde vin acestea, dacă nu există un Dumnezeu Care El Însuși le lucrează? De unde vine astăzi această cunoaștere științifică, dacă Dumnezeu n-a așezat dintru început complexitatea rațională a lumii? Nu există știință posibilă fără această raționalitate a universului instituită de Creatorul Însuși. Teologii trebuie să fie în dialog cu știința, dar totdeauna văzându-L pe Dumnezeu, simțind că Dumnezeu Însuși conduce umanitatea în progresul științei; Duhul Sfânt lucrează aici. Astăzi trebuie să facem o altfel de teologie: pe de o parte, mai spirituală, pe de altă parte, într-un dialog adecvat cu știința"[1].

În redactarea prezentului volum de Apologetică am cooperat cu autori cu care am avut bucuria ca în ultimii ani să ne regăsim în aceeași perspectivă de asumare, de înțelegere și de mărturisire a conștiinței apologetice, într-un efort comun de a valorifica Tradiția patristică și eclesială în contextul actual marcat de întâlnirea dintre gândirea teologică, cercetarea științifică și reflecția filosofică. Este vorba de Pr. Răzvan Ionescu (coordonatorul direcției *Teologie ortodoxă și știință* din cadrul Centrului Ortodox de Studii și Cercetare *Dumitru Stăniloae* din Paris), Diac. Sorin Mihalache (lector universitar la Facultatea de Teologie

[1] Pr. Dumitru STĂNILOAE, M.A. COSTA DE BEAUREGARD, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, pp. 166-167.

Ortodoxă *Dumitru Stăniloae*, Universitatea *Alexandru Ioan Cuza* din Iași), Pr. Cristinel Ioja (profesor universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă *Ilarion V. Felea*, Universitatea *Aurel Vlaicu* din Arad).

În calitate de coordonator al manualului de Apologetică și în numele colegilor autori, mulțumim cu recunoștință Preafericitului Părinte Patriarh Daniel pentru binecuvântarea acordată pentru realizarea acestei lucrări. Totodată, țin să mulțumesc Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, consilier patriarhal, pentru referatul de sinteză, Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul*, Universitatea din București, pentru referatul corelativ conținutului lucrării, domnului Prof. Dr. Constantin Cucoș, profesor universitar la Facultatea de Psihologie și Științe ale Educației, Universitatea *Al.I. Cuza* din Iași, pentru referatul cu privire la aspectele pedagogice și didactice ale lucrării, Pr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu și Pr. Dr. Mihai Hau, consilieri patriarhali, pentru cooperarea excelentă și consecventă în procesul de editare și publicare a volumului, precum și domnului Cristian Antonescu, pentru munca de corectură și redactare a textului.

Nădăjduim ca acest al II-lea volum al manualului *Apologetica Ortodoxă* să evidențieze repere apologetice utile studenților, masteranzilor și doctoranzilor teologi, precum și celor preocupați de aspectele actuale ale problematicii care derivă din întâlnirea dintre teologie, filosofie și știință în contextul contemporan. Ne exprimăm speranța că acest volum nu oferă doar anumite informații în acest domeniu deopotrivă complex și provocator al relației dintre teologie, filosofie și știință, ci prezintă și o anumită perspectivă de abordare a dialogului, înrădăcinată în Tradiția eclesială și patristică, cu un rol în planul edificării spirituale și culturale. Ne dorim ca acest demers să fie continuat, aprofundat și nuanțat, astfel încât potențialul cuprinzător și consistent al teologiei ortodoxe să fie valorificat și concretizat printr-o mărturie credibilă și convingătoare în fața provocărilor lumii contemporane.

Conf. Dr. Adrian Lemeni,
coordonatorul lucrării *Apologetica Ortodoxă*, vol. II
Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul*,
Universitatea din București

CUPRINS

I

REPERE PENTRU O APOLOGETICĂ ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

1. Premise pentru o înțelegere corectă a naturii Apologeticii Ortodoxe

Cuvinte cheie: *modernitate, existențial, cercetare, teologie harismatică, teologie științifică, știință teologică.*

1.1. *Teologie* versus *știință. Distincții și convergențe*

Ne pare cu neputință a putea rezuma viața creștinului la un parcurs individual de tip moral ca urmare a unei acumulări de cunoștințe de ordin religios. *Viața creștină* înseamnă infinit mai mult *prin aceea că privește devenirea omului la nivel existențial întru împărtășirea din prezența lui Dumnezeu prin Taina Bisericii.* Apare necesitatea discernământului duhovnicesc nu doar în evaluarea situațiilor de viață, ci și a ceea ce ține de universul ideatic și cultural în care trăim. Miza efortului este de a nu rata întâlnirea cu Hristos prin investirea noastră greșită în lucruri perisabile („păcat", din grecescul ἁμαρτία, înseamnă, între altele, și *ratarea țintei*), iar în acest context un nobil câștig privește valorificarea teologică a bogățiile culturilor lumii de azi pe drumul propriei noastre deveniri. Devenirea teologică nefiind însă produsul exclusiv al intelectului uman, ea implică un efort al ființei întregi provocat, printre altele, de o ardentă căutare de înțelegere și de sens, aceasta întrucât înaintea unui credincios „se deschid limitele posibilității omenești. Înaintea lui se ridică, de o urgență excepțională, toate problemele existenței umane: problema vieții și a morții, problemele libertății și ale creației, sensul vieții și al suferinței; problemele relației dintre revelație și credință, dintre credință și cunoaștere, dintre lege și har, dintre veșnicie și timp, [...] Dumnezeu și relațiile Sale cu lumea și cu omul [...]"[1].

Aceste probleme cer teologic investirea noastră în „laboratorul" vieții lăuntrice, altfel spus în cămara inimii cu vocație de biserică în

[1] *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul scrise de ucenicul său, arhimandritul Sofronie*, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 238.

care suntem chemați de Hristos Însuși (cf. „Împărăția cerurilor este înăuntrul vostru" – *Luca* 17, 21). Este locul unde sufletul descoperă taina creației, a lumii, a omului, a lui Dumnezeu din a Cărui prezență tânjește să se împărtășească. Creștinul onest este în chip necesar un cercetător, cu alte cuvinte un căutător în planul cunoașterii, prin viața duhovnicească ajungând să fie conștient că cercetarea sa nu poate fi circumscrisă cadrului epistemologic propriu științelor. Una este cercetarea științifică, prin care mintea condusă logic obligă universul să se dezvăluie înțelegerii conform unui filtru intelectual proiectat asupra lui, alta este a face efortul duhovnicesc de a te deschide către ceea ce Însuși Dumnezeu dorește să cultive în tine printr-o transfigurare a capacităților naturale de înțelegere, experiența marilor asceți arătând că „toate aceste probleme, toate marile teze dogmatice se înfățișau înaintea lor, [...] în condiții deosebite, esențial diferite de cele în care se exercită activitatea științifică. Mintea omenească e condusă de Duhul lui Hristos spre cunoașterea lui Dumnezeu, spre o cunoaștere existențială, astfel încât însuși cuvântul cunoaștere nu desemnează aici o asimilare intelectuală abstractă, o înțelegere rațională, ci intrarea în sfera existenței divine"[2].

În același timp, trebuie să luăm în considerare și locurile unde reflecția patristică, cea dezvoltată de exemplu de Sf. Maxim Mărturisitorul, subliniază că rațiunile lucrurilor, întreaga raționalitate a lumii, ordinea și frumusețile ei, pot fi mâncare pentru mintea omului, prin care ea și el urcă spre înțelegerea tot mai cuprinzătoare a lumii create. În această privință, Părintele Stăniloae afirmă că fiecare trebuie să cunoască lumea după puterea ce i s-a dat și, „întrucât cunoașterea nu poate veni decât după dobândirea virtuților, fiecare trebuie să dezvolte în prealabil o activitate morală în legătură cu lumea. O atitudine principial negativă față de lume ne zădărnicește însăși Mântuirea. Lumea este impusă fiecăruia ca o piatră pe care are să-ți ascută facultățile sale spirituale". (Ascetica și Mistica Creștină sau Teologia Vieții spirituale, Casa Cărții de Știință, 1993, p. 186)

Distincția dintre demersul cunoașterii științifice conform competențelor naturale (propunerea științei moderne este cunoașterea „orizontală", adică o cunoaștere indiferentă față de tot ce înseamnă transcendent)

[2] *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul...*, p. 238.

și cel prin competențe de ordin duhovnicesc (teologia este cunoașterea ancorată în „verticala" care unește cerul cu pământul, necreatul cu creatul, fruct al sinergiei om – Dumnezeu; vorbim aici de o rațiune înduhovnicită și de o cunoaștere înțelegătoare) este de inspirație patristică. Ne este limpede că teologhisirea lăuntrică, înțeleasă ca stare a inimii rugătoare în Dumnezeu, care duce la o cunoaștere întru Duhul Sfânt, invită la o lectură a realității calitativ diferită de ceea ce ar îngădui competențele omenești. Teologul proiectează către lume o altfel de privire decât omul de știință: în timp ce primul contemplă doxologic, cel din urmă descrie cantitativ și predictiv. Cu toate acestea, trebuie spus că în multe situații, descrierile pe care le face știința cu privire la lumea creeată au fost, sunt și pot fi, de cele mai multe ori, conținuturi doxologice. De aceea, atunci „când spunem că în fața ascetului creștin se deschid toate orizonturile posibilităților omenești, când vorbim despre plinătatea experienței creștine, adică despre o experiență umană universală, nu avem în vedere experiența diverselor profesiuni, domeniul cunoștințelor științifice sau al diverselor condiții și situații familiare, sociale sau al diferitelor vârste, și așa mai departe. [...] Vorbim despre posibilitatea omului de a face experiența adâncului căderii, a căinței și a învierii în Hristos. Experiența profesiunilor, a cunoașterii științifice, a condițiilor sociale ține de planul existenței temporale, empirice; experiența mântuirii și a învierii în Hristos e experiența veșniciei. În prima experiență suntem în prezența unei fragmentări extreme și a unei diversități indefinite; în cea de-a doua se manifestă asemănarea omului cu Dumnezeu și unitatea ființială a neamului omenesc"[3].

A vorbi despre teologie ca despre o modalitate de cunoaștere din perspectivă pur epistemologică este cu neputință. Creștinul este condus de Dumnezeu la o devenire întâi de toate în planul ființei, ceea ce nu este cazul în domeniul științei. Rugăciunea unifică întreaga ființă umană și astfel mintea se retrage din multiplicitatea indefinită a fenomenelor, din fragmentare, prin puterea lui Dumnezeu, în timp ce calea cunoașterii orientate spre exterior, prin fragmentarea la infinit și diversitatea nedeterminată de cunoștințe poate risipi pe om. Prin viața Bisericii descoperim distincția

[3] *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul...*, p. 238.

dintre calea de cunoaștere desfășurată în mod autonom și cea cu ajutorul lui Dumnezeu, în Duhul Sfânt, specifică creștinismului.

Prima cale de cunoaștere este specifică demersului rațional concretizat printr-o metodologie orientată spre diversitatea lumii exterioare, căutându-se o unitate uneori abstractă, realizată prin logica rațiunii discursive. Din perspectiva Apologeticii Ortodoxe sunt respinse pretențiile intelectualiste ale celor care, în contextul constatării contemporane a fragmentării cunoașterii, cea născută în modernitate prin investirea atât în studiul de tip disciplinar, cât și în multiplicitatea efectivă prezentă la nivel fenomenologic în natură, pretind că oferă soluții viabile în a realiza unitatea cunoașterii prin demers intelectual. Este de subliniat tocmai limita structurală a unui astfel de demers, aceasta pentru că „în acest mod de cunoaștere mintea recurge la o sinteză care va fi mereu și inevitabil artificială. Unitatea la care ajunge mintea pe această cale nu este ceva real, nici obiectiv, nu este decât o entitate intelectuală provenită dintr-un raționament abstract”[4].

A doua cale este cea specifică vieții duhovnicești, prin care „cunoașterea existenței constă în a îndrepta mintea omenească spre interiorul ei înseși și apoi spre Dumnezeu. Aici are loc inversul a ceea ce se petrece în primul mod de cunoaștere: mintea se retrage din multiplicitatea infinită și din fragmentarea fenomenelor lumii exterioare și se întoarce din toate puterile spre Dumnezeu; rămânând în rugăciune, ea se integrează în actul creator al lui Dumnezeu și atunci se vede pe sine însăși și întreg universul”[5]. Practica isihastă constituie o astfel de mărturie.

Având în vedere distincția fundamentală dintre cele două abordări din domeniul cunoașterii, științifică și teologică, cel puțin relativ la fizionomia cercetării științifice din modernitate, și mai ales în contextul nevoii contemporane de a preciza competențele specifice fiecărei căi de cunoaștere, a căuta posibile convergențe între cercetarea de tip științific modernă și experiența religioasă poate părea lipsit de pragmatism. Și totuși, ea ne pare de mare ajutor în nuanțarea specificului fiecărei căi de cunoaștere, facilitând înțelegerea posibilitățile lor de conlucrare.

---

[4] *Viața și învățătura stareţului Siluan Athonitul...*, p. 107.

[5] *Viața și învățătura stareţului Siluan Athonitul...*, p. 107.

Atât experimentul științific, cât și experiența de tip religios sunt rezultatul unui demers personal de reflectare interioară a realității. Știința o face printr-un filtru intelectual de tip gândire logică, filtru continuu perfecționat prin dezvoltare metodologică. Teologia, nefiind doar un demers de reflecție, cât mod de făptuire, de trăire, propune un altfel de filtru, al inimii, mai precis al conștiinței interioare pusă în lucrare cu puterea rugăciunii. Acest filtru este continuu antrenat și perfecționat prin viața în cadrul Bisericii. Ca o consecință firească, atât știința, cât și teologia produc rezultate tributare paradigmei de abordare, în funcție de metoda utilizată. Știința descoperă lumea ca prezență încifrată rațional, alcătuind reprezentări intelectuale prin punerea în evidență cu prioritate a regularităților și a repetabilităților din natură, întrucât se folosește de o gândire logică, cu eficiență demonstrabilă prin demers strict intelectual. Teologia descoperă lumea ca fiind structurată de o raționalitate impregnată de iubire, o raționalitate care face mai curând apel la simbol decât la categorii analitice de gândire. Este vorba de o raționalitate ce se arată inteligibilă prin lucrarea harului care te poartă lăuntric în proximitatea unei Prezențe copleșitoare, dătătoare de sens și de viață.

Continuând investigația în mod comparativ, se poate afirma că experiența ține de o validare comunitară: în știință, prin raportarea la spiritul critic al comunității științifice, în teologie, prin ceea ce numim raportarea la conștiința eclesială. Creștinul trăiește experiența în mod personal și, în același timp, relațional ca parte integrantă din Trupul lui Hristos, care este Biserica, și la care raportează toată trăirea sa, în timp ce omul de știință experimentează încadrat în paradigma acceptată de comunitatea științifică căreia îi aparține și căreia îi încredințează rezultatele muncii sale. Atât Biserica în întregul ei, cât și conștiința fiecăruia constituie un „laborator" (alții preferă sintagma „atelier de sfințenie"[6]) în care experiem prezența lui Dumnezeu.

Așa cum omul de știință pătrunde cu instrumentele sale în adâncul infinitului mic sau mare, adică în adâncurile materiei sau în

[6] A se vedea: Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca 1877-1961 – Chirurgul fără de arginți*, trad. Cristian Spătărelu, Ed. Biserica Ortodoxă / Egumenița, Galați, 1998, p. 5.

macrostrucura universului, trăitorul creştin foloseşte întinderea acestei lumi şi timpul acestei vieţi pentru a pătrunde în intimitatea realităţii profunde, duhovniceşti, deschise harismatic de lucrarea Duhului Sfânt în virtutea Întrupării lui Hristos ca firea omenească şi cea dumnezeiască să fie conlucrătoare în mod sinergic în Persoana Lui, şi prin El, în realitatea personală a fiecăruia dintre cei botezaţi.

Am putea spune că atât ştiinţa, cât şi teologia exprimă efortul de a descoperi comori ascunse. Într-adevăr, dacă oamenii de ştiinţă încearcă să descopere ceva esenţial nou, supunând rezultatele discernământului exercitat de comunitatea ştiinţifică, trăitorii creştini fac descoperiri care vor fi încredinţate discernământului lucrător prin conştiinţa eclesială. Biserica, având capacitatea să respingă ceea ce se va dovedi în contradicţie cu duhul iubirii lui Hristos, va adăuga Sfintei sale Tradiţii doar experienţa de viaţă care duce la îndumnezeire.

Paralelismul între cele două căi, ştiinţifică şi teologică, subliniază natura lor diferită. În timp ce aparatura tehnică facilitează „prelungirea" omului în exterior, puterea de pătrundere a raţiunii oferind coerenţă şi sistematizare demersului de observare a naturii, trăirea creştină presupune creşterea omului lăuntric prin care simţurile duhovniceşti regenerate, restaurate, determină o transfigurare a participării persoanei umane în lume. Fondul experimentului ştiinţific rămâne producerea unor informaţii precise privind natura, interogarea sa fiind declarată eficientă dacă aceasta a răspuns într-o corectă încadrare în paradigma de investigare, în timp ce „obiectul" experienţei teologice este o realitate personală transcendentă care scapă fundamental oricărei manipulări de către om şi care nu poate fi cunoscută autentic decât în măsura în care omul se deschide harului dumnezeiesc. Astfel, Dumnezeu, prin rugăciune, este chemat să înlesnească şi să călăuzească participarea omului la realitatea dumnezeiască şi, prin aceasta, deopotrivă la realitatea profundă a acestei lumi. Ortodoxia, „dreapta credinţă", nu se doreşte decât expresia unei autentice raportări la Dumnezeu, prin har, şi prin aceasta expresia unei adecvate raportări la lume şi la semeni, cu alte cuvinte răspunsul deplin pentru nevoia fundamentală a omului de a-L cunoaşte pe Dumnezeu aşa cum este El cu adevărat şi de a trăi viaţa deplină în lume, împreună cu semenii.

1.2. *Influența modernității asupra cercetării teologice*

Începând cu modernitatea, impactul științelor la nivel metodologic și conceptual asupra modului în care se face cercetare în sfera preocupărilor de ordin religios devine pregnant. Modernitatea va modifica percepția clasică sau scolastică privind cercetarea prin intermediul științelor. Revoluția științifică va deborda dincolo de granițele științelor naturii, ea se va extinde către cercul mai larg al științelor filosofice și sociale, în cele din urmă atingând și universul preocupărilor de ordin religios. Acest tip de cercetare teologică, deschis către o utilizare a unor mijloace proprii științelor, pe care îl putem regăsi într-o formă embrionară de-a lungul veacurilor și în lucrările unor Părinți eruditi, se va dezvolta începând cu modernitatea în spațiul învățământului teologic universitar familiarizat cu exigențele metodologice de ordin științific (acum însă, ca niciodată în istorie în ceea ce privește anvergura și diferența de perspectivă față de universul Tradiției).

Având experiența modernității, ne întrebăm astăzi: cum (mai) poate fi conceput cercetătorul teolog? Cum înțelegem cercetarea teologică în calitatea sa dorită de investigație utilă pentru viața eclesială? Considerăm că afirmarea prealabilă a distincției dintre teologie și știință în calitate de căi cu competențe diferite în planul cunoașterii este imperios necesară prin aceea că permite o asumare a cercetării teologice în dubla dimensiune de investiție sacramental-liturgică (Dumnezeu Se descoperă omului în „laboratorul" său lăuntric prin viața de rugăciune și prin curățirea inimii: „fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" – *Matei* 5, 8) și științifică (reflecție și descoperire la nivel istoric, geografic, filologic, arheologic, etc. privind conținutul izvoarelor Bisericii).

Astăzi apar întrebări legitime privind raporturile dintre viața harismatică și reflecția științifică, respectiv despre posibila sinergie dintre roada inspirației dumnezeiești prin harul lui Dumnezeu și utilizarea competențelor naturale în slujba lui Dumnezeu.

În ceea ce privește obiectul preocupărilor noastre, Apologetica, astfel de întrebări au darul de a sublinia apofatismul apologiei creștine, în strânsă relație cu posibilitățile nelimitate ale lui Dumnezeu de a Se manifesta în oameni, inspirându-i și întărindu-i în fața provocărilor

lumii. A analiza, deci, în plan academic lucrarea Duhului Sfânt în om și deschiderea acestuia din urmă pentru un dialog nuanțat cu lumea prin integrarea diferitelor competențe naturale întru dialogul tainic cu Dumnezeu prin experiența rugăciunii, toate acestea necesită nu doar exigențe de ordin științific, ci și rigoare de ordin duhovnicesc. Apologetica, privită ca teologie a apologiilor, este ireductibilă la o cercetare academică făcută exclusiv cu instrumentele științei; ea se poate însă servi creativ și îmbogățitor de acestea din urmă.

1.2.1. *Modernitate și cercetare științifică*

Modernitatea se manifestă, între altele, în câmpul științelor naturii, printr-o revoluție la nivel metodologic. Aceasta implică utilizarea formalismului logicii matematice și verificarea experimentală, ca premise de rigoare în ceea ce privește investigarea universului înconjurător. Privirea omului se concentrează acum pe descoperirea naturii prin observarea fenomenelor în aspectele lor cuantificabile. Relația omului cu natura se plasează acum sub semnul exteriorității. Au loc descrieri în termeni cauzali, cantitativi și funcționali. Omul este astfel tentat să abandoneze abordarea contemplativă a lumii ca taină, și receptarea ei ca spațiu al vieții personale și comunitare, destinat unei vieți de cooperare și solidaritate cu semenii. De fapt, explorarea lumii, activitățile de cercetare se extind în micro- și macro-cosmos, în organismele vii și în structurile materiei, luând proporțiile unei anchete duse până la capăt, cu precizia cerută de rigoarea științifică. Vorbim mai nou de *experiment*, care nu este doar o cercetare *ad-hoc* a unor fenomene naturale, ci o acțiune de investigare cu strategie preliminară și care cere, prin acțiunea experimentală, validarea unei înainte-gândiri. Natura este deci constrânsă să se dezvăluie în conformitate cu o anumită grilă de lectură stabilită de echipa de cercetare și corespunzătoare unor anume așteptări.

Componentele fundamentale ale științei moderne sunt datele experimentale, conceptele generale și teoriile. Relația dintre date și teorie se structurează prin intermediul imaginației științifice, materializată prin modele și analogii interdisciplinare. Relația dintre date și teorie cere efortul proiectării prin imaginația științifică. Lucrarea cercetătorului în științe este producerea

de date experimentale în cadrul paradigmatic dat de o anumită așteptare în raport cu posibilitățile științei. Datele vor fi interpretate pentru a produce noi teorii științifice. Se asumă programatic o acțiune de simplificare a realității, păstrând doar parametrii considerați semnificativi pentru experiment, acest lucru în scopul de a obiectiviza la maxim rezultatul cercetării.

1.2.2. *Teologie și disciplinaritate*

Revoluția modernității, prin aceasta înțelegând noua față a cercetării științifice, manifestată printr-o succesiune de descoperiri majore în diferite domenii ale investigării naturii între secolele XVI-XVIII, va atinge și mediul academic teologic. Cercetarea din școlile de teologie va începe să se intereseze sistematic de patrimoniul și de izvoarelor vieții eclesiale. Astfel, istoria Bisericii, Sfânta Scriptură și scrierile Părinților Bisericii, canoanele și deciziile Sinoadelor, precum și studii comparative cu alte religii devin obiect al cercetării științifice. Asistăm la o proliferare a disciplinelor teologice care se precizează pe drumul specializării propriu disciplinelor științifice. Metode folosite de științele istorice și filologice sunt importate în cercetarea teologică. Acestea nu au fost, desigur, complet necunoscute în Evul Mediu occidental sau în lumea erudiților bizantini, dar utilizarea lor în contextul dezvoltării disciplinarității devine sistematică. În Occident apar primele ediții critice ale operelor Sfinților Părinți, ceea ce constituie o abordare cu pretenții științifice a izvoarelor Bisericii. Organizarea pe baze disciplinare a predării și cercetării teologice va fi asumată treptat și în Orientul ortodox.

1.3. *Despre locul și rolul cercetării științifice în contextul vieții teologice*

1.3.1. *Teologie harismatică, științifică, empirică, academică și știință teologică*

Interesul privind contribuția la nivel de cunoaștere venită prin exercițiul științelor în interiorul preocupărilor de ordin teologic constituie o temă importantă de reflecție în cadrul mai larg al afirmării distincției de competențe între teologie și știință. Mai mulți termeni din instrumentarul

terminologic religios contemporan, precum *teologie științifică, teologie academică, știință teologică, teologie empirică* sau *harismatică*, evocă preocupările teologilor de astăzi în direcția precizării atât a naturii demersului lor, cât și al „conturului intelectual" al acestuia în contextul modern al exigențelor de ordin intelectual specifice definirii oricărui demers de cunoaștere (cu precizarea că fondul demersului teologic nu poate fi circumscris de intelect, ca unul ce este eminamente apofatic).

Sintagma *teologie științifică* dă mărturie privind posibilitatea existenței unui demers de ordin științific în interiorul preocupărilor de cunoaștere aferente vieții teologice. Trebuie afirmat limpede că nu poate fi realizată echivalența între teologie în general și teologia științifică. Afirmăm astfel ireductibilitatea teologiei la demersul științific, fie acesta din urmă cu preocupări rezultate din sfera religiosului. Sf. Siluan Athonitul opera o distincție de competențe între teologia ca rezultat al rugăciunii și teologia ca speculație a inteligenței omenești asupra diferitelor aspecte ale vieții eclesiale, pentru că aceasta din urmă pot fi rezultatul diferitelor discipline științifice care împrumută competențe de ordin arheologic, istoric, filologic, etc. în vederea lămuririi unor puncte de interes proprii vieții bisericești. *Le numim teologie doar prin convenție, întrucât în realitate este vorba de discipline științifice.* Sfântul avea mult respect pentru ele, numindu-le el însuși *științe teologice*, dar nu le recunoștea competența în planul vieții veșnice întru Duhul Sfânt, ci doar un rol pozitiv în planul vieții istorice a Bisericii. Aceste științe nu ni-L pot face cunoscut pe Domnul întrucât Duhul Sfânt este Cel care ni-L descoperă. În teologia ca și contemplare a lui Dumnezeu, așa cum subliniază starețul Siluan, sfinții nu mai vorbesc din propria lor inteligență, ci după cele inspirate de Duhul Sfânt.

Instrumentarul terminologic al Sfântului Siluan nu este însă asumat de toată lumea. Teologul grec Nikos Matsoukas preferă să afirme teologia ca *știință* specială. Autorul pare astfel să ignore deliberat definiția modernă a științei pentru a revaloriza perspectiva mai largă, specifică tradiției. Prin *știință teologică* el înțelege teologia care se hrănește din experiența harismatică și care se exercită într-o manieră ideală în cadrul vieții și activității eclesiale. Operând propriile sale distincții între *teologie harismatică, teologie științifică* și *filosofie creștină*, descoperă că Părinții Bisericii au știut să combine viziuni extatice și înțelegeri duhovnicești cu studiul izvoarelor

istorice, al textelor patristice și al Scripturii, și consideră că și noi trebuie să procedăm astăzi într-un chip similar. Știința și harisma au funcții distincte și pentru Matsoukas, doar sinergia lor producând adevărata teologie. Teologul grec respinge raționalismul care riscă să altereze teologia și să facă din aceasta o disciplină științifică, afirmând cu putere primatul experienței teologice.

Sub forma unei reflecții intitulate „Știință teologică și teologie științifică", teologul grec Georgios Mantzaridis caută răspuns la întrebarea fundamentală: este teologia o știință? El distinge între *teologia empirică* sau *trăită*, pe care o numește deopotrivă *știință teologică*, și *teologia academică*. Consideră că în timp ce prima se apleacă asupra experienței necreatului care se dezvăluie prin intermediul creatului, a doua se ocupă exclusiv cu creatul, în virtutea aplicării metodei științifice care nu îi permite să accepte necreatul ca obiect de cunoaștere. Cea din urmă privilegiază fenomenologia și ignoră ontologia și abordarea personală, de unde ideea că poate fi în fapt un fel de știință auxiliară teologiei, având în vedere abordarea sa, care este mai mult o proiecție umană decât teologie ca revelație a lui Dumnezeu și experiență a necreatului.

Deși interpretarea terminologică a teologilor Nikos Matsoukas și Georgios Mantzaridis, după cum putem constata, este distinctă de cea a Sfântului Siluan, mesajul este în esență același. *Adevărata teologie necesită experiență practică, empirică, lucrarea de despătimire a omului în prezența harului lui Dumnezeu. Ea poate folosi rezultatele unor discipline științifice pentru a limpezi diferite aspecte legate de subiectul preocupărilor sale, dar fără ca aceste discipline să poată fi considerate un demers de teologie în sensul propriu al termenului.* Nu poate fi îngăduită nicio confuzie între teologia ca rezultat al vieții de rugăciune a Bisericii și diferitele cunoștințe rezultate în urma unor speculații intelectuale pe teme teologice. Dumnezeiescul nu poate fi înțeles prin efortul exclusiv al inteligenței, ci prin har, într-o întâlnire care înalță rațiunea (cugetul) și mintea peste puterile lor naturale.

Găsim o perspectivă cuprinzătoare a acestor abordări în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae, care evidențiază responsabilitatea eclesială a teologiei. Aceasta, inclusiv în forma ei de reflecție teologică, este văzută în strânsă legătură cu viața Bisericii și cu nevoile concrete ale credincioșilor. Părintele Stăniloae arată că o teologie vie, relaționată cu spiritualitatea

ortodoxă, presupune trei condiții: fidelitatea față de Revelația împlinită în Iisus Hristos, responsabilitatea pentru credincioșii din timpul în care este realizată și deschiderea față de viitorul eshatologic. O teologie care redă în mod literal cuvinte din trecut, fără rezonanță cu probleme efective ale credincioșilor din timpul prezent este insuficientă. Totodată, este păgubitoare și riscantă o teologie care înțelege actualizarea Revelației în sensul acomodării ei la spiritul vremurilor. Reflecția teologică înrădăcinată în conștiința eclesială nu se focalizează unilateral nici doar pe trecut (simplă repetare a unor formule vechi), nici doar pe prezent (acomodare a Revelației cu duhul veacului), dar nici exclusiv pe viitor eshatologic.

Teologia, ca slujire eclesială, trebuie să fie cuprinzătoare. Părintele Stăniloae menționează: „Teologia trebuie să fie, ca și Biserica, apostolică, contemporană cu fiecare epocă și profetic-eshatologică [...]. Prin credință e fidelă revelației realizate în trecut, prin nădejde e deschisă viitorului de participare deplină la bunătățile lui Hristos și conduce înaintarea spre El, iar prin dragoste susține participarea de pe acum la aceste bunătăți, printr-o comuniune sporită cu Hristos și cu semenii. Prin aceste trei însușiri, teologia este tradițională și, în același timp, contemporană și profetic-eshatologică"[7].

Teologia nu se epuizează în capacitatea de a explica și de a argumenta, ci ține mai ales de mărturisirea de viață care presupune o comunicare ce conduce către comuniune. Taina persoanei și a vieții de comuniune sunt realități fundamentale pentru studiul teologiei. Părintele Stăniloae arată că o teologie care intră în competiție cu știința și înțelepciunea lumii își pierde noblețea. Teologia trebuie să fie deschisă față de provocările științei contemporane, dar trebuie să rămână fidelă identității sale specifice date de împlinirea Revelației în Persoana lui Iisus Hristos și de actualizarea ei în orice epocă. Doar în acest fel se poate vorbi de un dialog real între teologie și știință.

În acest sens, Părintele Dumitru Stăniloae afirmă: „Oamenii își pun întrebări veșnice într-un mod mereu original. Și teologii trebuie să fie în slujba lor; să le vorbească de Dumnezeu a Cărui milostivire este veșnică și Care caută să-l întâlnească pe om într-un mod mereu original [...]. Trebuie

[7] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003, pp. 108-109.

să punem în evidență valoarea persoanei în fața lui Dumnezeu, prezentându-L mai întâi pe Dumnezeu ca pe o Persoană Care se interesează cu pasiune de istoria omenească. Este singura Persoană Care poate ajuta persoana omenească să se mântuiască. Și astăzi, Persoana divină îi propune persoanei umane să iasă din iadul ei, să se elibereze din izolarea sa, să realizeze comuniunea. Dar această Persoană divină Își propune să răspundă și la problemele pe care le provoacă în conștiința omului de astăzi dezvoltarea științei. Acestea sunt cele două sarcini majore ale teologiei de astăzi"[8].

Înțelegem așadar că *există limite structurale ale abordării intelectuale în teologie*. Avansarea în cunoașterea lui Dumnezeu prin rugăciune implică în mod necesar prezența apofatismului. Părintele Dumitru Stăniloae arată că, începând cu treapta a doua a apofatismului, care este efect al rugăciunii exprimat prin ceea ce numim tăcerea minții, se ajunge la abandonarea discursului intelectual și al conceptelor în fața trăirii unei plenitudini a prezenței lui Dumnezeu. Aceste limite structurale privesc și disciplina Apologetică în căutarea ei de a investiga filonul apologetic al Bisericii.

1.3.2. *Cercetarea teologică între harismă și știință*

Apariția disciplinelor științifice în câmpul cercetării teologice nu împiedică nicidecum manifestarea teologiei ca funcție harismatică în cadrul unei comunități istorice. Nikos Matsoukas consideră că această teologie precede istoric și metodologic teologia științifică, ce o urmează pe cea dintâi ca un comentariu sau ca o căutare de izvoare generate de ea. Discursul despre Dumnezeu prinde rădăcini și se dezvoltă prin experiența eclesială, prin urmare a unei comunități de credință. Din această experiență a credinței și din viața comunității se naște Sfânta Tradiție. Teologia este expresia și interpretarea continuă a acestei vieții, a vederii lui Dumnezeu și a lucrărilor Sale; teologia este expresia vederii (θεορία) slavei lui Dumnezeu. Discursul despre Dumnezeu nu este consecința unei căutări intelectuale sau a unor dezvoltări axiomatice, subliniază Matsoukas, ci rezultatul unei contemplări care se realizează

[8] Pr. Dumitru STĂNILOAE, M.A. COSTA DE BEAUREGARD, *Mică dogmatică vorbită...*, p. 167.

în viața corpului eclesial[9]. Experiența celor care trăiesc lucrarea harului, în calitate de membri ai unei comunități deopotrivă eclesiale și sociale, determină în mod obligatoriu expresiile ulterioare. Pe aceasta se bazează toată cercetarea teologică ce devine știință.

Este evident că cercetarea științifică teologică a patrimoniului cultural ce aparține trecutului comunităților creștine revelează viața harismatică a acestor comunități. Cercetarea teologică observă această viață în sânul comunității, în continuatorii vieții harismatice, dar în același timp o descoperă în vestigiile istorice. Iată de ce din punct de vedere științific teologul este ajutat în munca sa de îmbinarea cercetării istorice cu studiul vieții înseși, care se manifestă în organismul viu al Bisericii. Am putea afirma deci, spune Matsoukas, că știința teologică este exercitată în mod ideal atunci când teologii trăiesc și gustă ei înșiși din teologia harismatică în viața și activitatea corpului eclesial căruia îi aparțin[10], rămânând însă deschiși și spre mărturiile de viață ale sfinților, păstrate în istoria Bisericii.

Prin ceea ce numește *dubla metodologie teologică* a Sfinților Părinți, Matsoukas evocă felul prin care acești Sfinți Părinți au știut să abordeze raporturile dintre teologia harismatică și știința teologică în sânul aceleiași vieți eclesiale. Precizăm că este vorba despre raporturile dintre teologie și știință manifeste în chiar interiorul vieții Bisericii. Astfel, nu există nici conflict, nici integrare, nici abordare nediferențiată, în sensul că s-ar putea face o confuzie între cele două. Orientarea patristică evită toate aceste raportări, construind un mod adecvat de receptare care se conturează tot mai mult, de-a lungul secolelor.

Cele două direcții ale teologiei, harismatică și științifică, sunt văzute în perspectiva unui alt raport: distincția creat – necreat. Altfel spus, teologia științifică se raportează la creat (asumat ca fiind în raport direct cu necreatul, pentru că altfel ar fi vorba de un creat „profan", autonom deci față de Dumnezeu, care nu ar putea în niciun caz să intereseze teologia), iar teologia harismatică, direct la necreat (dar care se manifestă prin creatul care se dezvăluie a fi „transparent" pentru Dumnezeu, în mod magistral prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu).

[9] Nikos MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. Maricel Popa, Ed. Bizantină, București, 1997, p. 115.

[10] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, pp. 115-116.

De aceea, ne pare limitativ să afirmăm că teologia de școală ar fi exterioară celei harismatice, dat fiind faptul că răspunde unor exigențe științifice; credem că harisma și știința pot conlucra oriunde o cere viața Bisericii.

Încă din primii ani ai apariției creștinismului, iar mai târziu în Bizanț, științele se articulează într-o ierarhie piramidală. Dacă în Antichitate filosofia era în partea de sus a piramidei, în Bizanț acest loc îl va ocupa teologia. Este important de subliniat că nu s-a descoperit niciodată în Bizanț o știință teologică ca cea pe care o cunoaștem astăzi, adică prin construirea unei discipline științifice alături de alte științe teoretice; toate științele erau la dispoziția științei teologice din vârful piramidei[11]. Știința și harisma, legate printr-un raport funcțional, nu pot cunoaște modificări ale rolurilor și obiectivelor lor respective, întrucât fiecare are specificitățile sale și nu se pot substitui reciproc.

Astfel se explică relația armonioasă între tradiție erudită și spiritualitate simplă. (Matsoukas ia drept exemplu pe Sf. Antonie cel Mare care nu arată niciun interes pentru teologia erudită, am spune azi științifică; nu știa să citească nici măcar Biblia. Sf. Atanasie cel Mare îl ia însă drept model[12].) Pe lângă teologia harismatică, în strânsă legătură cu ea, identificăm teologia științifică, fără ca funcțiile lor sa se confunde. Ele sunt părți ale aceleiași unități, iar ca părți bine definite au particularități care nu pot fi înlocuite. În orice caz, teologia științifică ar fi fost de neconceput dacă, în sânul unei comunități, n-ar fi existat teologia harismatică[13].

Știm că raporturile dintre teologie și știință i-au preocupat pe scolastici. Numele de teologie scolastică provine de la școlile monastice. [Aceasta era teologia de școală.] Prin „scolastic" înțelegem întrucâtva ceea ce numim astăzi „academic" sau „universitar". Caracteristicile principale ale scolasticii sunt utilizarea metodică a minții și sistematizarea conținutului credinței în unități bine definite și articulate. Pasajul pregătitor prin studierea altor științe nu constituie însă aici un simplu exercițiu pentru minte, ci o premisă indispensabilă pentru inițierea în știința teologiei, teologia fiind astfel, prin metoda și prin conținutul său, continuarea altor științe.

---

[11] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, p. 120.

[12] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, p. 125.

[13] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, p. 125.

Altfel spus, teologia adoptă aceeași metodă ca cea utilizată de către științele profane, iar scolasticii afirmau că obiectul teologiei avea aceleași caracteristici ca celelalte științe. Preocuparea fundamentală a scolasticilor era să aprofundeze conceptele generale (*ființa*, *esența*, *Dumnezeu*, *lumea*, *eternitatea*, *adevărul*, *mântuirea*), în opinia lor aprofundarea și cunoașterea conceptelor ducând la însăși esența realității[14]. Lumina de pe muntele Tabor este creată; intelectul și conceptele comune, ca și sufletul rațional sunt superioare acestei lumini[15]. Cu ajutorul acestor concepte teologul se ridică la cunoașterea de Dumnezeu, pe când orice mijloc creat, incluzând aici și lumina de pe Tabor, care este considerată creată, nu duc la același tip de cunoaștere[16].

Concluziile scolastice conduc la o confuzie metodologică între exercițiul teologiei ca harismă a corpului eclesial și exercițiul științelor. Metodologia dublă a bizantinilor este însă răspunsul la metoda unică a scolasticilor. Pentru ortodocșii din Bizanț ordinea era următoarea: *experiența*, *faptele*, *viața comunității* și abia în cele din urmă *reflecția intelectuală*. Ei nu acceptă că dialectica ar putea studia necreatul, ci doar lucrurile create. Știința teologică, cea care se ocupă de afirmații, concepte, cuvinte, este în mod clar o premisă care provine de la realitatea creată. În consecință, valoarea sa, ca și cea a teologiei catafatice, este relativă și secundară. Și totuși, niciodată Părinții ortodocși nu au respins-o ca fiind inutilă. Au acceptat-o în cadrul unității funcționale care există între metoda dialectică și demonstrativă, între știința teologică și experiența trăirii, fondată pe contemplarea prezenței dumnezeiești în creație și în istorie[17].

Ca să trecem de la ceea ce este creat la necreat este necesar să căutăm cunoașterea imediată a experienței duhovnicești, posibilă prin har, prin lucrarea despătimirii, care deschide pe om către Dumnezeu, în stare să sesizeze teofania. Nu se distruge astfel niciodată baza concretă și istorică a acestei experiențe, deoarece experiența însăși creează

[14] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, p. 127.
[15] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, p. 131.
[16] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, p. 131.
[17] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, p. 136.

cultura și izvoarele Ortodoxiei. În acest spațiu își găsesc locul filosofia și științele. Poziția scolastică se distinge printr-o pnevmatologie dacă nu inexistentă, cel puțin diminuată. Sfinții Părinți consideră însă pnevmatologia (a se vedea cu precădere Sf. Grigorie Palama) drept premisă a oricărui progres și cunoașteri. *Lumina necreată*, *energiile dumnezeiești*, *iluminarea* și *vederea* sunt concepute ca o mișcare dinamică ce transformă toate aspectele realității create. Mai exact, este vorba de energii ale Duhului Sfânt care sfințesc puterile de sesizare și de înțelegere omenești, de receptare nepătimașă a lumii și a lucrurilor ei, și a înțelesurilor duhovnicești, și pe acestea se bazează funcția teologiei harismatice[18].

Filosofia nu poate în niciun caz să constituie baza și punctul de plecare al teologiei, așa cum doresc scolasticii. Această transformare prin Sfântul Duh este fundamentală. Este nevoie de experiența de viață, a despătimirii, a rugăciunii, a faptelor. Teologia cuvintelor și a „exemplelor" vine mai pe urmă[19]. Această funcție a teologiei cuvintelor, a silogismelor și a demonstrațiilor este rezultatul experienței inițiale în relația cu Hristos în Sfântul Duh. În acest caz, știința teologiei și teologia harismatică se îmbină perfect. Teologia științifică dobândește valoare îmbinată cu vederea lui Dumnezeu. Dubla metodologie a Sfinților Părinți nu intră în niciun caz în conflict cu evoluția științelor întrucât cercetarea în domeniul creatului este cu totul altceva decât experiența necreatului. Între cele două există un raport funcțional natural[20], Întruparea Fiului lui Dumnezeu Iisus Hristos făcând posibilă căutarea necreatului prin „ceea ce ochii noștri au văzut, urechile noastre au auzit" (*1 Ioan* 1, 1-2).

În cele ce urmează vom vedea în ce măsură Apologetica, în calitatea sa de teologie a apologiilor, poate beneficia de rigoarea și instrumentele proprii demersului științific, atât ca expunere, cât și ca modalitate practică de dialog între viața Bisericii și provocările lumii, dar deopotrivă și de discernământul duhovnicesc propriu celui

[18] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, p. 139.
[19] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, p. 141.
[20] Nikos MATSOUKAS, *Introducere...*, p. 141.

care caută inspirația Duhului Sfânt în tot demersul său de mărturisire întru Hristos. De aici decurg firesc potențiale exigențe de ordin teologic și științific în cadrul disciplinei Apologetică, pe care ne propunem să le cercetăm în continuare.

Subiecte de rezolvat

1. Prin ce se distinge demersul științei de cel al teologiei în planul cunoașterii?
2. Care sunt trăsăturile demersului științific în modernitate?
3. Poate fi concepută cercetarea teologică la confluența dintre știință și harismă? Argumentați.

Bibliografie

1. *Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013;
2. Antonopoulos, Nectarie Arhim., *Sfântul Arhiepiscop Luca 1877-1961 - Chirurgul fără de arginți*, trad. Cristian Spătărelu, Ed. Biserica Ortodoxă / Egumenița, Galați, 1998;
3. Matsoukas, Nikos, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. Maricel Popa, Ed. Bizantină, București, 1997;
4. Sofronie, Arhimandritul, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul scrise de ucenicul său, arhimandritul Sofronie*, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2008;
5. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003;
6. Stăniloae, Dumitru Pr., Costa de Beauregard, Marc Antoine, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2007.

2. Apologetica asumată ca propunere de disciplină teologică universitară

Cuvinte cheie: *argument, exigență, raționalitate, știință teologică.*

Având ca punct de plecare distincția enunțată anterior dintre teologie și știință în calitatea lor de demersuri de cunoaștere cu obiecte și competențe diferite, deschise cooperării în plan academic în zona de interes a cercetării teologice, vom încerca în cele ce urmează, pornind de la o scurtă analiză a ceea ce poate și nu poate fi Apologetica Ortodoxă, să descoperim care sunt exigențele de ordin teologic și științific ale disciplinei cu același nume în spațiul învățământului teologic universitar actual.

2.1. *Apologetica, în căutarea propriei identități*

Identificăm cu ușurință apologia Bisericii primare, și ne referim cu precădere la perioada numită a Apologeților de limbă greacă și latină, ca respingere a unor atacuri venite din partea autorităților politice sau a reprezentanților diferitelor curente de gândire filosofic-religioasă. Pornind însă de la experiența Sf. Ap. Pavel în Areopagul atenian și traversând întreaga istorie a creștinismului până în zilele noastre în căutarea manifestării filonului apologetic eclesial, nu vom putea limita înțelegerea apologiei creștine la un demers negativ în sine, de respingere a unor agresiuni îndreptate împotriva creștinismului, ci vom vedea mai curând în apologie *acel demers pozitiv de afirmare a temeiurilor credinței în Areopagul culturii unui veac anume.* Afirmăm deci că *apologia ortodoxă constituie în mod fundamental o afirmație, iar nu o negație* (însăși *negarea acelor negații* cu care s-a confruntat trăirea creștină din partea celor înrâuriți de duhul acestei lumi și au prigonit trăirea creștină de-a lungul veacurilor constituie în fapt o *afirmație*). Este vorba de *afirmarea mărturisitoare a Dumnezeului celui Viu lucrător în istorie adresată celor care nu Îl cunosc încă.*

Apologeții folosesc cu îndemânare și cu discernământ duhovnicesc în orice epocă „cărămizile" conceptuale ale culturii în mijlocul căreia se află spre a face loc în interiorul acesteia prezenței înțelesurilor dumnezeiești transformatoare de conștiințe și de vieți. Sf. Ap. Pavel își începe cuvântul către greci pornind de la o prezență familiară acestora în Areopag, „dumnezeul necunoscut" (*Faptele Apostolilor* 17, 22-31), de care se servește apologetic în scopul relevării (a se vedea *kerygma apostolică*) Adevăratului Dumnezeu. Am putea spune că referințele sale, ca punct de contact cu căutările atenienilor, sunt filosofic-religioase (cu mențiunea că în această epocă frontiera dintre filosofie și știință nu este atât de precizată ca în modernitate). Apologia, care își construiește afirmația ca un act de credință, din interiorul trăirii teologice, se poate servi de orice element, fie el științific, filosofic, metafizic, artistic și, în sens larg, cultural, cu scopul de a edifica pe cel care din interiorul unui sistem de valori exterior valorilor credinței o respinge prin necunoaștere sau rea intenție. Apologetul este chemat să se facă „tuturor toate" (*1 Corinteni* 9, 22) pentru ca fiecăruia în parte, ostil sau indiferent credinței, să-i ofere temeiuri pentru propria-i devenire în Hristos (răstignit și înviat în lume pentru tot omul, fără excepție).

Suntem de acord că filosofia a ajutat către formularea unor răspunsuri valabile în contextul paradigmelor de gândire și înțelegere ale primelor veacuri creștine, dar aceasta, prin mecanismele proprii de cugetare propuse, nu s-a dorit a fi o „gramatică" a revelației divine, un criteriu viabil de interpretare. Iar dacă această tendință negativă se va simți cu precădere în teologia apuseană aristotelizată prin teologia unor nume de referință ca Toma d'Aquino și Anselm de Canterbury, un impact al său negativ este cel al raționalizării excesive a credinței prin intermediul unei relații deformate ale acesteia din urmă cu exercițiul rațiunii, ceea ce va conduce la o formă mai puțin eclesială de abordare a realităților credinței. Credința, ca formă deosebită de contemplare a realității, superioară rațiunii firii, a căpătat un criteriu exclusiv de „validare" în logica rațională a diferitelor doctrine filosofice, și ulterior, în logica formală a științei, lipsită de subiectivitate. În viziunea Ortodoxiei, ne delimităm de această încorsetare a Apologeticii în legături care împiedică manifestarea suflului de viață specific Bisericii.

De ce ar fi obligatoriu ca Apologetica, luată în sens larg, să folosească *a priori* „argumente raționale și științifice"?[21] Vedem în acestea mai curând o adaptare în fața modernității, cu pretenții de argumentație științifică autonom-rațională, de unde și emergența unei Apologetici care să integreze acest mod de abordare. Spre exemplu, argumentele științifice pot fi irelevante mediului artistic, unde ar fi de căutat o apologie a sensibilității artistice care să dea mărturia frumuseții prezenței lui Hristos, dumnezeiesc inspiratoare și mântuitoare în sensul dostoievskian al termenului. În plus, înclinăm spre convingerea că o Apologetică Ortodoxă nu trebuie să se bazeze atât pe argument, fie el științific sau de altă natură, cât pe faptul de viață, pe manifestarea unei mărturii cu vocația de a dilata rațiunea interlocutorului către întâlnirea cu raționalitățile specifice credinței (pornind de la premisa că temeiurile acesteia din urmă depășesc posibilitățile științei). Minunile sfinților constituie, spre exemplu, o *apologie vie*, ce transformă vieți de oameni care credeau, până la întâlnirea cu ele, exclusiv dovezilor (părut infailibile și neperisabile ale) științei.

Departe de a fi o realitate de mărturisire proprie doar creștinismului primelor veacuri, apologia exprimă o dimensiune fundamentală, neîntreruptă a Bisericii. Atât Apologeții dintru început, cât și cei de mai târziu și până în zilele noastre, au încercat să răspundă viu preocupărilor epocii lor din interiorul reflecției teologice, adaptându-se fiecărui context cultural și social prin deslușirea duhovnicească a ceea ce putea însemna trăirea lui Dumnezeu într-un context social, cultural și istoric bine determinat. Într-o continuitate de perspectivă, *Apologetica nu poate fi tratată astăzi ca simplă disciplină teologică academică menită să învețe cum să justificăm rațional credința. Apologetica nu este justificare, ci mărturie.* Orice demers de mărturisire a trăirii creștine într-un mod accesibil celui care nu a cunoscut încă această experiență transformatoare ține de Apologetică. Accesibilitatea ține nu atât de abila utilizare de noțiuni și concepte, cât, fundamental, de operarea unei deschideri lăuntrice prin har. Rolul fundamental al Apologeticii este nu atât de adaptare a conținutului trăirii creștine la realitatea intelectuală sau culturală a cuiva – întreprindere care poate sfârși în fabricarea unor idoli

[21] Ion VLĂDUCĂ, *Mic dicționar de apologetică ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 2002, p. 8.

–, cât de a ajuta la operarea unei deschideri culturale sau intelectuale utile desluşirii, din interiorul fiinţei umane, a filonului de viaţă creştin, prin participare la realitatea harului. Apologetica nu are nimic de-a face cu o îndoctrinare, cu o persuasiune ideologizantă, fie ea şi în numele credinţei, întrucât garanţia absolută a demersului apologetic este libertatea dată de prezenţa harului.

În consecinţă, dacă *Apologetica*, în sens larg, ar constitui pentru noi tot ceea ce ţine de *misiunea eclesială de aprofundare a manifestării de ordin apologetic proprie vieţii Bisericii, aprofundare prin care se poate naşte, cu darul lui Dumnezeu, apologetul zilelor noastre*, Apologetica, în calitatea sa de disciplină teologică universitară, este acea formă de aprofundare a filonului apologetic eclesial care să răspundă (şi) exigenţelor de studiu şi de cercetare de ordin academic. Există riscul ca a doua să fie mai puţin cuprinzătoare decât cea dintâi în măsura în care, beneficiind de constrângerile metodologice proprii ştiinţelor, ar accepta să dea seama de manifestarea necreatului doar pe cât îi îngăduie paradigma mijloacelor academice proprii studiului şi cercetării ştiinţifice. Credem însă că idealul ar fi ca cele din urmă să nu producă o limitare, ci o completare a dimensiunii duhovniceşti în cadrul unei investigări utile vieţii Bisericii.

2.2. *Caracterizări ale Apologeticii în contemporaneitate – o analiză critică*

Diferite preocupări contemporane în a identifica ce poate fi şi ce nu poate fi Apologetica Ortodoxă stimulează propria noastră căutare. Vom oferi în cele ce urmează câteva repere prezentate printr-o evaluare critică.

2.2.1. ***O definire a Apologeticii?***

A defini Apologetica drept „ramură a ştiinţei teologice care se ocupă cu respingerea atacurilor venite împotriva credinţei ortodoxe de la necredincioşi”[22] ne pare limitativ. Întâi de toate pentru că, după cum am putut remarca încă din primul volum al lucrării noastre, o Apologetică

[22] Nikos Matsoukas, *Introducere...*, p. 8.

Ortodoxă este un demers de teologie, e drept, în interiorul căruia pot fi puse în lucrare și mijloacele proprii investigării științifice. În al doilea rând, întrucât, în mod fundamental, după cum am afirmat, sensul demersului teologic, în general, și al celui apologetic, în particular, nu poate fi decât unul afirmativ: *a-L trăi pe Dumnezeu ca prezență, și, în consecință, a-L mărturisi lumii în dăruire, din interiorul realității pe care El ți-o descoperă, a-i face și pe ceilalți părtași acestei bogății din iubire.*

Prin Apologetică, creștinul nu pune la index pe nimeni, nu pune inchizitorial etichete de tip „necredincios" sau „eretic", ci se dăruiește pe sine, adaptându-se la realitatea trăită interior de celălalt. Această adaptare nu înseamnă o falsificare a reperelor personale de credință, ci presupune un răspuns adresat în coordonatele căutării celuilalt, precum și acea oferire reală a lui Dumnezeu, iar nu un idol fabricat de intelect. *A apăra din interiorul Ortodoxiei înseamnă a o face de o asemenea manieră încât oricine să poată să se deschidă trăirii ortodoxe pornind de la realitatea sa interioară, personală, și crescând spre adâncirea tainei credinței, o treptată compatibilizare a fiecăruia cu Adevărul deslușibil prin har în taina unicității și irepetabilității fiecărei persoane în parte.*

Nu credem suficiente probele raționale sau argumentele logice pentru apărarea trăirii creștine, deși este evident că acestea își pot da concursul într-o mărturie ireductibilă la exercițiul rațional specific actului cognitiv din interiorul disciplinelor filosofice sau științifice. Spre exemplu, a descrie din punct de vedere matematic, chimic sau biologic iubirea ca manifestare umană nu înseamnă a lămuri natura ei. Psihologia, cu toate derivatele ei lucrătoare în direcția investigării comportamentului uman, adaugă mai mult, dar, din perspectivă teologică, rezultatul ultim nu este suficient. A înțelege iubirea cere a o trăi tu însuți și a o aprofunda cu harul lui Dumnezeu, care aprinde lăuntric iubirea de Dumnezeu și de om pe măsura exersării întru despătimire. Pot cunoaște o persoană iubind-o. Aceasta înseamnă o participare la interioritatea ei, prin exercițiul întâlnirii între cele două libertăți, a ei și a mea.

Revenind la Apologetică, trebuie remarcat că orice încercare de contemplare a faptului de viață în Hristos prin „ochelarii" probelor și argumentelor raționale nu poate oferi decât o imagine intelectuală a unei realități în fapt infinit mai bogate. Altfel spus, a aplica realității o

paradigmă de investigare științifică înseamnă a o forța să se dezvăluie conform tiparelor acestei paradigme (sărace și superficiale teologic în pofida, sau poate tocmai din cauza formalismului lor). Apologetica, în sensul unei apărări a trăirii creștine ca demers exclusiv rațional, ne pare o înstrăinare de duhul Ortodoxiei în măsura în care nu știm să evocăm răstignirea rațiunii în vederea învierii ei duhovnicești. A ne limita la dovedirea existenței lui Dumnezeu prin „demonstrarea" necesității existenței unui Dumnezeu văzut ca manifestare la limita infinită a calităților pe care omul le descoperă în Univers: Inteligență infinită, Cauză rațională a tuturor indusă de minunata funcționare a Universului, Rațiune Supremă, ne pare mai curând un eșec, din punct de vedere teologic. Este vorba de un apofatism de gradul întâi, intelectualist, care rămâne încă departe de ceea ce ar putea constitui adevărata misiune a Apologeticii, și anume, *o sinergie lucrătoare între catafatic și apofatic care să slujească întâlnirii omului cu Taina Dumnezeului celui Viu manifest prin oameni, Univers și Scriptură.*

Apologetica, așa cum dorim să o conturăm prin manualul de față, cere deschiderea către Dumnezeu prin viața liturgică, drept inițiativă sinceră, personală, smerită a sufletului. Dialogul apologetic cu cei tributari unor paradigme raționaliste este ratat duhovnicește, aceștia acceptând ca singure valabile coordonatele pe care ei le recunosc; în acest sens Apologetica ar crea idoli, Dumnezeu Cel real neîncăpând în concepte. Apologetica presupune o lucrare teandrică a sufletului uman, mărturisitor prin prezența vie a lui Hristos în el, care să spargă labirintul complicat al unor gândiri, fie ele și complexe, întrucât ele rămân limitative prin sistemul axiomatic reductiv pe care îl presupun, către o înțelegere plenară, simplă și totodată unificatoare a realității. Nu argumentele raționale au putere să-l facă pe om deschis realității divine, întrucât acestea lucrează pe măsură ce harul luminează și fortifică cugetarea către un orizont spiritual mai larg. Argumentele raționale își au deci rostul lor în contextul demonstrării falsității unor deducții greșite cu impact acuzator asupra realităților creștine. A fi însă avocat în lipsa cunoașterii celui pe care îl aperi, adică a-L mărturisi pe Dumnezeu fără să-L cunoști într-o relație personală adevărată, duce la o falsă apologie. Iar când Îl cunoști, te poartă El Însuși, te inspiră să-L mărturisești.

2.2.2. *Despre riscul înțelegerii Apologeticii exclusiv ca știință*

În măsura în care Apologetica se dedică apărării adevărurilor fundamentale ale credinței creștine, demersul rațional este unul necesar, dar nu și suficient din cauza naturii adânci a acestor adevăruri. Oamenii apără aceste adevăruri prin trăirea și continua lor adâncire, am spune prin devenirea întru ele.

Așadar, a defini Apologetica drept „știință care se ocupă cu justificarea și apărarea sistematică a adevărurilor fundamentale ale religiei creștine cu ajutorul rațiunii"[23] înseamnă a limita mărturia la o inițiativă academică încrezătoare în puterile rațiunii analitice. Apologetica trebuie înțeleasă nu în sensul de *cu ajutorul exclusiv al rațiunii*, cu atât mai mult cu cât evocăm exercițiul științific al rațiunii. Viețile trăitorilor creștini mărturisesc manifestarea unei supraraționalități ca formă îndumnezeită de manifestare a rațiunii firești[24].

Apologetica, fiind în esența ei demers de teologie, nu poate fi separată de miezul său – trăirea lui Dumnezeu în taina persoanei, a fiecăruia dintre noi. Apărarea nu poate fi solidă decât prin cunoașterea realității pe care o aperi, iar această apărare îmbracă forma unei mărturisiri personale, existențiale. Apologeții apărau ceea ce cunoșteau ca trăire în intimitatea ființei lor. Ei nu apărau construind un zid din cărămizi conceptuale, ci, inspirați de Dumnezeu, scriau apologii în care înșiruirea gândurilor, a ideilor era o expresie a prezenței sinergice a Duhului Sfânt în sufletele lor. Inspirația divină, la picioarele căreia așezau jertfelnic întreaga lor competență, făcea ca aceasta să se exprime spre edificarea celor din exterior, însă o edificare nu atât formal juridică, filosofică sau intelectuală, ci potențial deschizătoare către realitățile creștine. Apologetica trecea deci în mod necesar printr-o trăire teologică. Astfel, după cum sensul vieții creștine este dobândirea prezenței Duhului Sfânt, după cum învață Sf. Serafim de Sarov, Apologetica trebuie să exprime această prezență, fără de care ea devine lipsită de viață.

---

[23] Ion VLĂDUCĂ, *Elemente de apologetică ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 1998, p. 9.

[24] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 73.

Este de altfel pericolul a ceea ce s-a întâmplat în spațiul scolasticii. Teologia, devenind speculație intelectuală, de factură filosofico-științifică, întrucât nu se mai hrănea din rădăcinile Liturghiei ca aducere a prezenței Duhului în viața personală și comunitară – adevărată Cincizecime repetată la infinit (în timpul anaforalei liturgice, la sfințirea Darurilor, se cere: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste *noi*", adică întâi de toate peste comunitatea rugătoare, *„și peste aceste Daruri"* care vor deveni, prin această prezență a Duhului, Sfântul Trup și Sângele Mântuitorului). Liturghia aduce prezența nemijlocită a Duhului Sfânt în comunitatea credincioșilor, care este Biserica, precum odinioară la Cincizecime în prezența apostolilor, ea a căutat o „siguranță" de mărturisire cu totul ruptă de dimensiunea persoanei și a vieții în har, neglijând unicitatea de trăire a persoanei. Iată deci că filosofia, matematica, fizica devin exportatoare de stabilitate și de veridicitate în câmpul teologiei, care intră tot mai mult sub incidența legilor logicii umane.

Teologia transformată în știință, demers exclusiv intelectual, neraportat la har, este, poate, denaturarea cea mai gravă pe care a suferit-o teologia. Alterarea fundamentală a chipului său a dus la apariția unei Apologetici bazate pe speculație intelectualistă. Anselm de Canterbury, precum și urmașii săi, promovează argumentul ontologic ca fiind proba prin excelență a „demonstrației" existenței lui Dumnezeu, potențial permeabile oricărui necredincios. El exprima de fapt căutarea unei soluții de acceptare a credinței prin impunerea unui demers de tip intelectual. Nereușita s-a tradus însă ulterior prin contestarea repetată a argumentului în chiar câmpul teologiei scolastice. În orice caz, demersul este paradigmatic: a impune ca necesitate acceptarea existenței lui Dumnezeu este o Apologetică ce contestă libertatea și profunzimea persoanei umane, schemele fixe de gândire propuse fiind departe de trăirea experienței lui Dumnezeu ca descoperire interioară, în taina inimii (a se vedea mărturisirea dumnezeirii lui Hristos nu „de la trup și de la sânge" făcută de Sf. Ap. Petru), mărturisită de altfel de întreaga Tradiție creștină. Religia este nu atât demersul de demonstrare a existenței lui Dumnezeu, cu aceasta ocupându-se eventual filosofia sau metafizica, cât afirmarea relației cu El, în sens creștin, prin experiența rugăciunii.

De altfel, demonstrarea existenței lui Dumnezeu prin utilizarea rațiunii în demers similar celui pe care îl aplicăm lumii în care trăim, ne avertizează Sf. Maxim Mărturisitorul, este sortită eșecului prin aceea că „toate existențele se numesc inteligibile, întrucât principiile cunoașterii pot fi demonstrate. Dumnezeu însă e numit neînțelesul, pentru că e crezut numai că există, pe baza celor ce pot fi înțelese. [...] dăruiește celor evlavioși o credință în existența Lui, mai întemeiată decât orice demonstrație. Căci credința este o cunoaștere adevărată, întemeiată pe principii ce nu pot fi demonstrate, ca una ce este temelia lucrurilor mai presus de minte și de rațiune"[25].

Rațiunile lucrurilor servesc pentru a ne purta către Sursa lor, Dumnezeu, prin credință, iar nu prin demonstrație. Celor care așteaptă ca finalitățile raționamentelor de ordin științific să fie totdeauna convergente cu rațiunile duhovnicești fundamentate pe Revelație, pe temeiul că Dumnezeu nu poate opune un adevăr altui adevăr, Tradiția Bisericii le arată că Dumnezeu Se revelează omului tocmai întrucât omul este incapabil să producă prin mijloacele sale naturale o astfel de cunoaștere. A se vedea în acest context perspectiva palamită despre distincția dintre adevărul științelor și adevărul teologiei.

În ce sens poate fi reținută perspectiva de folosire a rațiunii în susținerea adevărurilor de credință în interiorul Ortodoxiei? Credem că este vorba de exercițiul duhovnicesc de identificare a acelor rațiuni care converg din câmpul diferitelor științe și filosofii către afirmațiile credinței. Însă identificarea unor convergențe nu este același lucru cu importul de credibilitate din câmpul științelor. Una este să contempli prin creație rațiuni duhovnicești, mărturisitoare în direcția Celui care le-a sădit în opera Sa, Universul, alta este constrângerea de a accepta ideea că Dumnezeu există, în baza judecăților specifice lumii în care trăim.

Fără experiența harului, teologia nu poate păși spre ceea ce este dincolo de inteligență și de categorii analitice. Pentru Ortodoxie, în contextul distincțiilor de mai sus, deslușirea adevăratului chip al Apologeticii sale ține de o exigență interioară și, implicit, necesară. *Apologetica poate ajuta cu rolul de ambasador al teologiei în sufletele celor care nu L-au*

[25] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice*, I, 8-9, în *Filocalia*, vol. II, Ed. Humanitas, 1999, p. 130.

cunoscut încă pe Dumnezeu. Ea este posibil început de teologie, o teologie de dinainte de teologie, adică o trăire de deschidere a sufletelor, printr-o luminare înțelegătoare a harului; este potențială reconfigurare interioară pornind de la realitatea reprezentării curente a lumii în care trăim.

Este limpede că Dumnezeu nu poate fi obiect investigabil în sensul epistemologiei (științifice) actuale, întrucât nu poate constitui un obiect de cunoaștere ca unul general (ateul îl respinge), iar la nivel metodologic nu există instrumente adecvate pentru „investigarea" necreatului. De cealaltă parte, teologia apologetică romano-catolică afirmă, în ceea privește valoarea și limitele rațiunii, că sufletul uman poate ajunge, fie prin intuiție, fie prin raționament, la o certitudine obiectivă. Știința nu se mărginește la cunoașterea fenomenelor, ci poate, într-o oarecare măsură, atinge ființa în sine. Nu pătrunde esența intimă a lucrurilor, dar poate demonstra existența lui Dumnezeu, respectiv să știe ceva despre natura Sa[26]. În felul acesta, teologia romano-catolică a ajuns la un moment-dat, la concluzii de-a dreptul neteologice privind competența Apologeticii. După Conciliul Vatican I este afirmată posibilitatea „cunoașterii naturii lui Dumnezeu" printr-o metodă dublă: *a priori*, deducând ceea ce este conținut în noțiunile de Cauză primă (*perfecțiunea*, *unicitatea*, *infinitul*); *a posteriori*, pornind de la creaturi, pot fi deduse perfecțiunile dumnezeiești. Demersul poartă către cele două căi ale teologiei catolice: negativă sau eliminativă, prin care suprimăm la Dumnezeu toate imperfecțiunile văzute la creaturi, respectiv calea eminenței, ca proiectare la infinit prin analogie, cu conștiința că aceste calități dumnezeiești nu sunt doar superioare, ci de un alt ordin față de cele ale creaturilor.

Nu este de reținut nici direcția scolastică a Apologeticii de „a explica prin știință minunile lucrate de Dumnezeu"[27]. Există desigur riscul de a circumscrie autonom, în semnificație științifică, ceea ce e de necircumscris ca implicând necreatul. Minunea nu ține doar de o depășire de excepție a ceea ce numim firescul descrierii comportării naturii la nivel fenomenologic. Minunea nu este un accident, ea revelează o semnificație

---

[26] Auguste BOULENGER, *Manuel d'Apologétique: introduction à la doctrine catholique*, Éd. Emmanuel Vitte, Paris – Lyon, [8]1937, p. 56.

[27] Ion VLĂDUCĂ, *Mic dicționar...*, p. 11.

duhovnicească profundă[28]. *Minunea este în mod fundamental o teofanie.* În consecință, separarea minunii de contextul ei duhovnicesc este o deformare, o lipsire de adevărata ei coloană vertebrală. O explicare științifică a unei minuni duce doar la o reprezentare intelectuală, deci limitativă, a ceva infinit mai complex și al cărui fond scapă înțelegerii pe care numai abordarea duhovnicească o poate aduce.

Faptul fundamental al evitării explicației științifice prin Apologetica Ortodoxă este tocmai ortodoxia ei: minunea este esențialmente manifestare a lui Dumnezeu și dezgolirea minunii de această haină care o amprentează din interior o arată într-o goliciune a desfigurării, a depersonalizării. Știința poate contribui, prin demersul său autonom față de orice interpretare teologică sau filosofică, la autentificarea realității modificărilor care țin de materialitate, și aici ea are toată competența. Poate preciza contextul material al minunii, însă nu poate explica minunea. Deseori însă, însăși afirmarea imposibilității de a justifica rațional, în cheie de lectură strict științifică, dimensiunea materială a unei minuni joacă un rol apologetic ca poartă deschisă către semnificația spirituală.

Vlăducă afirmă că Apologetica nu poate „explica teologic teoriile științifice ale vremii. Din această încercare, unii au ajuns să «explice» fenomene care nu există (de exemplu, evoluția speciilor) sau teorii științifice greșite pe care le considerau corecte. De aceea e bine să lucrăm cu fapte dovedite științific, nu cu teorii. Când prezentăm o teorie, este necesar să arătăm și limitele ei”[29]. Este respinsă deopotrivă „încercarea de a modifica învățătura Bisericii astfel încât să se potrivească cu teoriile științifice ale vremii”[30], observă același autor. O afirmare de distincție a competențelor este necesară. Știința se ocupă cu reprezentări ale realității, atât cât putem cunoaște pe orizontală, adică autonom în spațiul lumii create (fără să excludem *a priori* posibilitatea unei inspirații dumnezeiești în inima cercetătorului credincios) în timp ce demersul teologic este unul al cooperării dintre vertical și orizontal, dintre har și competență omenească, de asumare a realității materiale

[28] Răzvan IONESCU, „Miracle (chez les Pères grecs et syriaques)”, în: *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Éd. Fayard, Paris, 2002, pp. 533-536.

[29] Ion VLĂDUCĂ, *Mic dicționar...*, p. 11.

[30] Ion VLĂDUCĂ, *Mic dicționar...*, p. 11.

în lumina prezenței lui Dumnezeu. Știința rodește deci în registrul cunoașterii lumii, în timp ce rodul prin excelență al Bisericii și al teologiei acesteia este omul îndumnezeit, adică sfântul. Este evident că atitudinea concordistă, cu alte cuvinte încercarea de „acomodare" a datelor științei unui anume veac cu perspectiva teologică, riscă să transforme teologia în ideologie. Este riscul trăit în toate încercările de a justifica ceva prin extragerea preferențială a acelor date științifice care „concordă" cu convingerea teologică sau anti-teologică propuse ca bază de plecare. Ambele se închid uimirii și descoperirii oneste, afirmând doar o ideologie manipulatoare în privința datelor științei.

2.3. *Disciplina* Apologetică: *un demers de teologie și/sau de știință?*

Apologetica, după cum am văzut în primul volum al acestei lucrări, precum și în primul capitol al volumului de față, este prin natura sa *un demers de teologie (teologhisire) având ca punct de pornire manifestarea filonului apologetic propriu vieții Bisericii.*

Apologetica își propune *să valorifice filonul apologetic specific spațiului eclesial pe care îl descoperă creștinului de azi spre cunoaștere și aprofundare.*

Vocația prioritară a unui astfel de demers nu poate fi decât cea a întâlnirii cu Hristos în Tradiția vie a Bisericii, cu mărturisirea sfinților, și aceasta cu scopul nobil al stimulării vocației apologetice a creștinului contemporan.

Este necesară totuși o distincție între Apologetică, în sens larg, și disciplina universitară cu același nume. Dacă Apologetica poate constitui pentru noi astăzi orice ține de misiunea eclesială de aprofundare a manifestării de ordin apologetic proprie vieții Bisericii, aprofundare prin care se poate naște, cu darul lui Dumnezeu, apologetul zilelor noastre, Apologetica, în calitatea sa de disciplină teologică universitară, poate fi acea formă specifică de aprofundare a filonului apologetic eclesial cu specificitatea că răspunde exigențelor de studiu și de cercetare proprii mediului academic.

Disciplina Apologetică poate utiliza în contextul universitar instrumentele metodologiei științifice fără ca aceasta să constituie o renunțare la vocația sa de ordin teologic-duhovnicesc, manifestându-se astfel (și) în calitate de știință teologică.

> Exigențele care privesc disciplina *Apologetică* manifestă în interiorul spațiului teologic academic ne apar ca manifestându-se în două direcții, teologică și științifică.

2.3.1. *Exigențe de ordin teologic*

Am definit Apologetica drept demers de *teologie a Apologiilor.* Exigențele de ordin teologic ale disciplinei universitare ne apar implicite. Ele privesc acea încărcătură duhovnicească necesară investigării apologiei în calitatea ei de mărturie inspirată de harul lui Dumnezeu. Apologetica se interesează de apărarea principiilor de viață care permit omului drumul către îndumnezeire, iar în această apărare trebuie incluse nu numai inițiativele apologetice specifice Bisericii primare, cât și toată lupta de mărturisire la nivel conceptual și ideatic a adevărurilor de credință pe înțelesul tuturor pe care le ferește de pervertirea eretică (lucrările Sinoadelor ecumenice constituie un fericit exemplu în acest sens). A investiga toate acestea cere o viață de rugăciune și teologhisire ca urmare a trăirii vieții Bisericii.

Credem, în consecință, că disciplina universitară *Apologetică* nu se poate limita doar la o analiză critică, cu mijloacele investigării de ordin științific, a unor astfel de situații în istorie, ci ea trebuie să includă și preocuparea de transmitere vie, în temeiul experienței deplin integrate eclesial a apologiilor din trecut, a ceea ce se arată util duhovnicește pentru devenirea întru apologeți a creștinilor din zilele noastre. A studia teologic apologia sau a apăra astăzi adevărurile credinței cere a ne împărtăși noi înșine cu ceva din duhul de mărturisire al Apologeților din istoria Bisericii, împărtășire care este de natură duhovnicească.

Este necesar să evocăm capacitatea apologetului de a ști să se facă înțeles celui căruia îi adresează mesajul credinței. Adresarea trebuie să aibă loc în coordonatele intelectual-culturale ale interlocutorului. Această calibrare a mesajului apologetic nu îl face însă mai puțin duhovnicesc: dacă Apologeții s-au străduit să țină cont de mentalitatea, de nivelul intelectual și cultural al interlocutorilor lor, este limitativ să credem că s-au îndepărtat interior de convingerile lor pentru a întinde o punte către ceilalți doar prin științele din afară. Mai curând se poate spune că Apologeții au știut să

identifice rațiuni duhovnicești și în afara produselor vieții Bisericii tocmai în efortul lor de a arăta în ce măsură Dumnezeu, Cel ce toate le-a făcut cu rațiune, poate fi deslușit prin întreaga creație. Străduința Apologeților de a se arăta perfect compatibili cu exigențele culturale, intelectuale și morale ale vremii lor arată cu atât mai nobil efortul lor în măsura în care au dat naștere unor valori noi, unor expresii noi de înțelegere creștină plecând de la realități culturale încă neîncreștinate până la ei. Aceasta s-a făcut printr-un adevărat „dialog în trei", între apologet, asistat în calitate de interpret de Însuși Dumnezeu, și interlocutor, ceea ce ne îndreptățește să vedem apologia creștină ca pe o manifestare prin excelență de ordin teologic.

2.3.2. *Exigențe de ordin științific*

O primă categorie de exigențe științifice privește activitatea specifică spațiului universitar. Orice disciplină universitară presupune exigențe științifice și rigoare la nivel metodologic privind transmiterea (dorit) sistematică a cunoștințelor și cercetarea. Apologetica nu poate face excepție, izvoarele apologetice putând fi tratate în conformitate cu normele intelectuale specifice științelor exacte.

O a doua categorie de exigențe științifice trebuie văzută în relație cu omul contemporan. Acesta din urmă primește, prin educație, o viziune asupra lumii alimentată de produsele științelor și al culturilor adiacente. Dacă Apologeții au mers pe drumul spinos de „a se face tuturor toate" (*1 Corinteni* 9, 22), după cuvântul Sf. Ap. Pavel, spre a-l asuma iubitor pe aproapele, astăzi poate însemna a-l ajuta către propria lui întâlnire cu realitatea harului chiar și prin cuvinte, concepte sau rațiuni intelectuale vehiculate prin limbajele proprii mediilor tehnice și științifice. Nu credem că Ortodoxia poate accepta o filosofie (teologie) naturală ca și apologie, autonomă față de har și sensibilă doar la argumentele rațiunii, întrucât afirmarea lui Dumnezeu se face participativ, printr-o experiență a prezenței dumnezeiești.

Dacă „în dialogul cu cei necredincioși" unii cer Apologeticii Ortodoxe să folosească „argumente raționale și științifice acceptate de aceștia"[31], motivul este că cei numiți „necredincioși" propun adesea o exclusivitate a

[31] Ion Vlăducă, *Mic dicționar...*, p. 8.

exercițiului argumentului rațional, o abordare de tendință scientistă. Nu cunoștințele științifice în sine constituie proba ultimă și de netăgăduit a existenței lui Dumnezeu (nu poate constitui o prezență obiectivabilă prin cercetare științifică, iar iconomia dumnezeiască ce oferă lumii Revelația mărturisește asupra necesității acesteia din urmă în cunoașterea lui Dumnezeu). O Apologetică a argumentelor raționale conform sensului strict al raționalității de tip științific este posibilă, dar neadecvată și fără roade duhovnicești. Cuvântul rațional are aici o greutate aparte, dat fiind faptul că majoritatea respingerilor credinței sub imperiul ideologiilor de tot felul, dintre care nu putem să nu remarcăm scientismul, vin pe fondul dezbaterilor în numele unei exercitări corecte a rațiunii. Apologetica poate folosi instrumentarul rațional propriu științelor, dar nu se poate limita la logica formală, ci presupune o realitate care implică o căutare ajutată haric de descoperire a rațiunilor adânci care structurează Universul și se manifestă ca vectori către Logosul, Rațiunea divină, Sursă și împlinire a lor.

Subiecte de rezolvat

1. Care ar fi o situare corectă a Apologeticii Ortodoxe față de argument?
2. Care sunt exigențele de ordin teologic și științific relativ la disciplina *Apologetică*?

Bibliografie

1. *Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013;

2. Maxim Mărturisitorul, Sf., *Capete gnostice*, I, 8-9, în *Filocalia*, vol. II, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999;

3. Sofronie, Arhimandritul, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003;

4. Vlăducă, Ion, *Elemente de apologetică ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 1998;

5. Vlăducă, Ion, *Mic dicționar de apologetică ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 2002.

3. Mărturisitori contemporani și contribuția acestora la edificarea unei Apologetici pentru lumea de azi

3.1. *Repere apologetice ale teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae*

3.1.1. ***Părintele Dumitru Stăniloae – mărturisitor al Ortodoxiei și al identității ortodoxe ilustrate în sufletul și în viața neamului românesc***

Teolog al luminii și al slavei dumnezeiești, al iubirii milostive a Preasfintei Treimi manifestate către lume, Părintele Dumitru Stăniloae (1903-1993) se angajează prin viața și prin activitatea sa într-o continuitate în duh cu Sfinții Părinți ai Bisericii. Neînțelegând actualizarea reperelor patristice în teologia contemporană doar ca pe o repetare exterioristă a textelor Sfinților Părinți, Părintele Stăniloae a generat și a aprofundat în mod creator o teologie de anvergură deopotrivă ancorată cu fidelitate în duhul Tradiției ortodoxe și dinamică prin efortul de a răspunde concret nevoilor specifice ale lumii în care a trăit.

În această perspectivă, Părintele Stăniloae asumă același duh și mod de a teologhisi cu Sfinții Părinți, printr-o fidelitate creatoare în raport cu Tradiția Bisericii. Marele teolog român exprimă vocația cuprinzătoare a Ortodoxiei, subliniază universalitatea Evangheliei manifestată în chemarea Bisericii lui Hristos către întreaga lume. Astfel, el continuă linia apostolică a misiunii de mărturisire a Evangheliei la toate neamurile, până la marginile lumii, arătând că Ortodoxia nu este o simplă confesiune, ci plinătatea vieții trăită în Adevărul de credință. Totodată, această universalitate nu este înțeleasă ca o realitate abstractă, gândită exclusiv în termeni conceptuali și aplicabilă prin mecanisme instituționale, ci ea se întrupează specific într-un context concret.

Plecând de la aceste exigențe, traducând și comentând mari Părinți ai Bisericii precum Sfinții Grigorie Teologul, Maxim Mărturisitorul sau Grigorie Palama, Părintele Stăniloae continuă și aprofundează teologia

acestora și dezvoltă în același duh o teologie specifică ce tratează problemele concrete ale lumii în care își desfășoară existența. Astfel depășește înțelegerea scolastică a teologiei, fragmentată în diferite discipline de studiu în cadrul academic. Fără să eludeze exigențele academice, inclusiv în teologia promovată în mediul universitar, Părintele Stăniloae corectează creator prin duh și conținut modul scolastic prin care este elaborată o teologie rigidă, formalizată, lipsită de impact existențial și fără legătură cu viața.

Părintele Stăniloae operează deschideri consistente în domeniul Apologeticii, intuind necesitatea dezvoltării unei atitudini apologetice ancorate în identitatea specifică a Tradiției duhovnicești și eclesiale a Ortodoxiei. În această perspectivă, Apologetica Ortodoxă este chemată să depășească înțelegerea restrictivă și uneori unilaterală prin care Apologetica era redusă la o prezentare și contextualizare a argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu. Această pledoarie de tip avocățesc prin care realitatea lui Dumnezeu și a credinței sunt subsumate efortului de legitimare prin intermediul rațiunii autonome rămâne străină de duhul Tradiției ortodoxe.

În continuitate cu Apologetica patristică, Părintele Stăniloae prezintă apologia ca pe o mărturie, o mărturisire a Ortodoxiei în contextul specific al societății contemporane. Dimensiunea mărturisitoare, o realitate prin excelență specifică Apologeticii, reprezintă o coordonată constantă a teologiei Părintelui Stăniloae. El mărturisește puterea de viață a Ortodoxiei în noianul de diferite concepții ideologice, tradiții religioase, culturale și științifice distincte, plecând de la experiența sfințitoare a Bisericii, validată concret prin viețile Sfinților Apostoli, Mucenici, nevoitori de-a lungul diferitelor generații.

Mărturisirea Părintelui Stăniloae nu reprezintă o opțiune în favoarea unui izolaționism sau o eventuală complacere autosuficientă la adăpostul propriei Tradiții invocate, ci o afirmare cu îndrăzneală a Adevărului Evangheliei folosind inteligența credinței și având capacitatea de dialog cu diferiți exponenți ai științei, filosofiei, culturii profane sau ai altor tradiții religioase. Se înscrie astfel pe linia demersurilor făcute de Sfinții Părinți ai Bisericii, fiind el însuși un părinte și teolog pentru lumea contemporană. Practic, Părintele Stăniloae asumă condiția de

apologet ca mărturisitor al Ortodoxiei în general și al celei întrupate specific în sufletul și viața neamului românesc.

Ca teolog excepțional al persoanei și al comuniunii, Părintele Stăniloae reliefează puterea de viață a Ortodoxiei. Ortodoxia nu este redusă la o doctrină, la un cod moral sau un ritual liturgic, ci exprimă plinătatea vieții lui Hristos împărtășită în Biserică, trupul Său tainic. *Această viață ține împreună atât identitatea specifică a persoanei, unicitatea ei, cât și comuniunea. Identitatea nu înseamnă izolare, după cum comuniunea nu presupune o unitate dizolvantă a identității.* Această direcție se arată de mare actualitate, mai ales astăzi când în condițiile sistemului tehnologic contemporan identitatea și demnitatea persoanei sunt strivite, omul devenind o simplă rotiță într-un angrenaj impersonal.

Într-o societate dominată și terorizată adesea de logica eficienței tehnocratice, prin care performanța substituie viața, iar omul în unicitatea sa nu mai este asumat ca o persoană, ci ca o piesă reglabilă într-un sistem impersonal, mărturia Părintelui Stăniloae este cu atât mai relevantă. El arată că atunci când se pierde conștiința unității complexe a realității în Dumnezeu, se poate ajunge prin degenerare la o gândire totalitară, prin care omenirea este percepută ca masă unitară care trebuie condusă uniform. Astfel, ideologiile dezvoltate au cultivat fie un individualism exacerbat, fie o unitate de tip dizolvant precum în comunism sau în realitatea marilor corporații de astăzi.

Mărturisirea Ortodoxiei ca viață a lui Hristos și întru Hristos este de mare actualitate în contextul ideologiilor de astăzi prin care viața este parazitată și deturnată de la sensul ei autentic. Părintele Stăniloae mărturisește: „În Ortodoxie, Hristos ne dă puterile Sale dumnezeiești sau însăși viața Sa dumnezeiască veșnică prin îndumnezeire, pe când El o are pe aceasta prin fire [...]. Numai prezența reală a aceluiași Hristos în toți cei ce cred, dar pe care Hristos nu vrea să-i anuleze în ceea ce are fiecare persoană ca propriu, poate menține atât unitatea, cât și bucuria tuturor în aceeași comuniune cu El. Numai aceasta poate aduce atât echilibrul spiritual în fiecare, cât și în relațiile dintre toți, unită cu respectul delicat pentru fiecare persoană, nu numai pentru ce are propriu, ci și pentru faptul că în fiecare persoană, același Hristos lucrează în fiecare potrivit cu însușirile ei. Această prezență reală a lui Hristos în

toți duce la menținerea lor într-o unitate, dar într-o unitate a iubirii, nu a confuziei. Aceasta afirmă Ortodoxia sau creștinismul originar păstrat în ea în diferite forme"[32].

În contextul actual societatea este dominată de o mentalitate structurată prin diferite ideologii prin care se cultivă consumismul, exaltarea patimilor (absolutizarea banului, a desfrâului, a poftei de stăpânire), relativismul și sincretismul. Astfel există riscul ca inclusiv mărturisirea teologiei creștine să fie diluată, în condițiile în care ideologiile actuale promovează un fel de fobie față de creștinism. Modul de viață structurat prin valorile creștine trebuie erodat cu orice preț. Într-o asemenea situație sunt aduse atacuri asupra familiei tradiționale și a oricăror valori consacrate prin Tradiția creștină.

În contextul actual există tendințe ideologice prin care se încearcă extirparea memoriei creștine din sufletul Europei. Este un demers care trădează adevărata vocație a spiritului european, întrucât identitatea profundă a Europei nu poate fi înțeleasă fără Evanghelia lui Hristos. Într-o asemenea stare de spirit, adesea, prin campanii mediatice, sunt propagate lozinci prin care Ortodoxia este asumată ca o realitate retrogradă, ostilă progresului și civilizației, ca o frână în fața tendințelor liberale de emancipare de sub tutela autorității Tradiției. În acest context, conștiința apologetică a teologiei și a Bisericii riscă diluarea, sărăcirea, și chiar aneantizarea. Există riscul de a promova o atitudine și o gândire prin care să se creadă că o Biserică aservită duhului lumii, o Biserică adaptată și acomodată mentalității actuale, o Biserică ușor integrabilă în mega-sistemul construit prin procedurile standardizate și impersonale ale unei birocrații de tip tehnocratic poate reprezenta o soluție de actualizare a Ortodoxiei în vremurile de astăzi.

Mai ales într-un asemenea context, relevanța apologetică a mărturisirii Ortodoxiei de către Părintele Stăniloae este semnificativă. Părintele mărturisește: „Singură Biserica dreptei credințe, a dreptului adevăr, vorbește numai de adevărul lui Hristos, numai de adevărul revelat, pentru că numai ea îl are, numai ea a rămas pe lângă el, respingând

[32] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „De ce suntem ortodocși?", în vol. *Ortodoxie și naționalism*, București, 2011, pp. 307-308.

ispitele lumești și primind mucenicia veacurilor. Ortodoxia stă singură pe lângă scaunul lui Hristos, până la plinirea vremii, când adevărul ei va trebui să câștige toată omenirea ce e dornică să facă mai întâi, până la capăt, experiența creațiilor sale [...]. S-au tot făcut concesii patimilor omenești până ce creștinismul a slăbit atât de mult în autoritatea și densitatea lui de factor supraomenesc, încât le-a fost ușor acestor patimi să-l înlăture aproape cu totul. Ortodoxia singură a rămas să înfrunte de pe poziția deplinei intransigențe aceste patimi, să susțină în sufletul omului conștiința că Ortodoxia e ceva într-adevăr dincolo de lume și chiar dacă el nu poate atinge idealul ce i-l zugrăvește ea, totuși tinde mai sus [...]. *Idealul de om al credinței răsăritene nu e un ins care știe să-și ascundă sub aparențe de civilizație prea exageratele porniri pătimașe.* Acesta e propriu Apusului. Ortodoxia este radicală, ea cere absolutul. Cere dezrădăcinarea reală a patimilor. Nu un om civilizat, moderat în toate, atent la aparențe cu semenii, ci un om transfigurat până în adâncuri, purificat total, un intransigent al sfințeniei reale, transparente, cere Ortodoxia prin spiritul ei ascetic și prin pilda sfinților ei. Ea cere mult, căci știe că numai cerând mult, se poate obține de la majoritate măcar puțin și se satisface setea religioasă a omului, care nu se împacă cu diluări din partea Bisericii"[33].

Conștiința apologetică a Bisericii impune mărturisirea lui Hristos ca Adevăr absolut și unic al fiecăruia dintre noi și al lumii întregi, indiferent de circumstanțe. Această conștiință mărturisitoare poate culmina prin martiriu atunci când puterile întunericului acestui veac îl constrâng pe credincios la apostazie. Ortodoxia este cale dreaptă și credință dreaptă prin care se experiază puterea de viață a Adevărului Hristos. Această experiență prin har determină o certitudine mai presus de orice garanție din partea lumii, fie că aceasta se materializează printr-o gândire sofisticată, printr-o forță economică sau printr-o putere politică.

Ortodoxia nu mistifică adevărul și nu-l acomodează la nivelul minții omenești, nu face din el obiect al combinațiilor și speculațiilor lumești. Ea este o vedere dreaptă a voii dumnezeiești, o experiență a

[33] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Ortodoxia, lumina curată a lui Hristos", în vol. *Ortodoxie și naționalism*, pp. 154-155.

slavei necreate încă din această existență pământească. *Ortodoxia nu mărturisește un adevăr detașat de Persoana lui Hristos, ci-L afirmă pe Hristos Însuși ca Adevăr și Viață a lumii.* Prin Ortodoxie nu ne încredem în puterea autonomă a omului, ci în biruința lui Hristos prin jertfă și cruce. În mod special, în condițiile actuale ale unui secularism promovat în mod agresiv, mărturisirea în Duh și Adevăr a Ortodoxiei reprezintă un imperativ apologetic.

Părintele Stăniloae exprimă și analizează deopotrivă nuanțat și profund specificul identității ortodoxiei românești. Prin pozițiile exprimate în acest sens, Părintele Stăniloae a fost criticat, fiind acuzat că a încurajat o teologie etnică, un naționalism care diverge întrucâtva cu spiritul Evangheliei. I s-a reproșat că a scris articole pe această linie pentru a se alinia spiritului vremurilor. Dacă însă se cercetează cu onestitate lucrările teologului român, se poate observa în fapt o raportare și o atitudine creștină a Părintelui exprimate în raport cu anumite doctrine. Părintele nu fabrică un discurs persuasiv de tip ideologic, ci caută să privească realitățile istoriei românești cu ochii credinței ortodoxe.

Nu poate fi construită o universalitate abstractă, anulând specificul național, ci transfigurându-l prin puterea de viață a Evangheliei lui Hristos. Astfel, identitatea națională nu este contestată sau depreciată, dar nici absolutizată în spirit politic și propagandist, ci asumată ca un dar care se cere transfigurat prin experiența credinței. Ortodoxia nici nu subestimează, nici nu supralicitează factorul național. Vorbind despre universalitatea Evangheliei, Părintele Stăniloae arată că există o ecumenicitate a creștinismului înțeleasă ca o unitate uniformă a unui sistem de idei și de organizare, dar există și o ecumenicitate a creștinismului asumat ca viață, ca relație vie între Dumnezeu și om. Într-o înțelegere largă a Tradiției ortodoxe ar trebui cultivată universalitatea ca dar de viață care se întrupează concret într-un mod de a fi specific unor tradiții naționale[34].

---

[34] Mai multe elemente despre reciprocitatea dintre ortodoxie și identitatea națională pot fi consultate în articole precum: „Scurtă interpretare teologică a națiunii", „Ortodoxie și românism", Ortodoxie și națiune", în vol. *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939; „Naționalismul în cadrul spiritualității creștine", în: *Telegraful Român*, nr. 36, 1936; „Creștinism și naționalism", în: *Telegraful Român*, nr. 40, 1940; „Biserica și unitatea poporului", *în Telegraful Român*,

Părintele Stăniloae a nuanțat specificul spiritualității ortodoxe românești plecând de la relația dintre latinitate și Ortodoxie. Această sinteză unică oferă un caracter specific, prin care tradiția spirituală românească se poate constitui într-o veritabilă legătură între Răsărit și Apus. Vocația dialogică a spiritualității românești poate fi valorificată, asumând și cultivând virtualitățile specifice propriei tradiții. Specificul acestei spiritualități întrupate prin ortodoxia latină se reflectă și într-o conștiință apologetică prin care se evidențiază reciprocitatea dintre credință și rațiune, dintre taină și cunoaștere. Se observă astfel o atitudine deopotrivă cuprinzătoare și de mare echilibru.

3.1.2. *Reciprocitatea dintre natural și supranatural, dintre cosmos și istorie*

O contribuție semnificativă a Părintelui Stăniloae în domeniul Apologeticii Ortodoxe o constituie perspectiva cuprinzătoare, ancorată în Tradiția patristică, prin care este subliniată reciprocitatea în plan ontologic dintre natural și supranatural, dintre cosmos și istorie. Reflecția teologică a Părintelui Stăniloae dezvăluie astfel o ontologie iconică prin care se subliniază că nu există natural pur, că naturalul este structurat prin supranatural. Pe această linie este observată legătura profundă dintre cosmos și istorie, respectiv relația organică dintre Revelația naturală și cea supranaturală.

În Apologetica scolastică există o separare între natural și supranatural, mergându-se până la cultivarea unei opoziții. În acest sens, minunea este percepută ca o violentare a legilor firii. Dumnezeu este perceput ca absență, iar nu ca prezență învăluitoare în lume și în istorie. Metafizica occidentală, separând naturalul de supranatural, a dezvoltat o Apologetică prin care nu mai este evidențiată reciprocitatea dintre Logosul Creator și Mântuitor și creație. Celebrele argumente raționale ale existenței lui Dumnezeu derivă tocmai dintr-o asemenea conștiință a separării dintre Logos și creație.

nr. 19, 1941; „Universalitatea și etnicitatea Bisericii", în: *Ortodoxia*, 2/1977; „Unitatea spirituală a neamului nostru și libertatea", în: *Biserica Ortodoxă Română*, 1-2/1990.

Părintele Stăniloae începe *Dogmatica* sa cu o afirmație de referință prin care dintru început este depășită abordarea scolastică: „Biserica Ortodoxă nu face o separație între Revelația naturală și cea supranaturală. Revelația naturală e cunoscută și înțeleasă deplin în lumina Revelației supranaturale; sau Revelația naturală e dată și menținută de Dumnezeu în continuare printr-o acțiune a Lui mai presus de natură [...]. Revelația supranaturală se desfășoară și își produce roadele în cadrul celei naturale, ca un fel de ieșire mai accentuată în relief a lucrării lui Dumnezeu, de conducere a lumii fizice și istorice spre ținta care a fost creată, după un plan stabilit din veci. Revelația supranaturală restabilește numai direcția și dă un ajutor mai hotărât mișcării întreținute în lume de Dumnezeu prin Revelația naturală. De altfel, la început, în starea deplin normală a lumii, Revelația naturală nu era despărțită de o Revelație supranaturală"[35].

Din perspectivă apologetică, reciprocitatea dintre natural și supranatural, precum și împlinirea Revelației în Persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul au relevanță deosebită. În condițiile actuale în care mentalitatea prezentă este dominată de o gândire care a separat atât de mult naturalul de supranatural până într-acolo încât supranaturalul nu mai poate fi gândit (ca atare el încetează să existe) este semnificativă redescoperirea și valorificarea ontologiei iconice, specifice Tradiției patristice și exprimate convingător de Părintele Stăniloae.

Totodată, din punct de vedere apologetic este semnificativ faptul că Părintele Stăniloae insistă deopotrivă asupra dinamicii Revelației și a împlinirii acesteia în Persoana lui Iisus Hristos. Dinamica Revelației nu presupune că se poate cugeta ceva mai presus de Hristos Cel răstignit și înviat. Actele Domnului Hristos (Întruparea, Răstignirea, Învierea, Înălțarea) nedespărțite de Persoana Sa sunt fapte constitutive ale creștinismului și fiecare credincios este chemat să-și asume la nivel personal ceea ce Mântuitorul a trăit în umanitatea sa asumată și spiritualizată prin actele Sale. *În condițiile de astăzi, când se caută felurite limbaje neconvenționale pentru exprimarea conținutului credinței*

[35] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, vol. I, p. 9.

creștine, printr-o logică a gândirii dezîntrupate, specifice spiritului gnostic, mărturisirea apologetică a legăturii directe dintre actele Mântuitorului și Persoana Sa, precum și împlinirea Revelației în Persoana lui Iisus Hristos sunt de maximă actualitate.

În acest sens, Părintele Stăniloae precizează: „Revelația nu este numai o simplă comunicare de învățături, ci o stare continuă, nouă, a omului, prin apropierea de Dumnezeu. Revelația lui Hristos e o stare nouă a umanității asumate de Fiul lui Dumnezeu, iar Revelația vieții viitoare e o stare asemănătoare cu cea a lui Hristos-Omul în toți cei ce vor crede. Prin aceasta se arată că Revelația creștină e dată într-o persoană, în persoana divino-umană a lui Hristos și în actele Fiului lui Dumnezeu de întrupare în om, de răstignire, înviere și înălțare ca om, de trimitere a Duhului Său în lume. Creștinism fără Revelația astfel înțeleasă nu poate fi. O adaptare a creștinismului la lume, prin respingerea acestor acte ale lui Hristos, actele esențiale ale Revelației creștine, echivalează cu o părăsire a creștinismului. Un limbaj teologic care, în dorința de a adapta creștinismul, n-ar mai exprima conținutul acestor acte ale Revelației, n-ar mai fi limbaj teologic creștin"[36].

3.1.3. *Relația dintre rațiune și credință*

Pornind de la separarea dintre natural și supranatural în plan ontologic, Apologetica de expresie scolastică a transferat această separare și în plan epistemologic, inducându-se astfel o percepție falsă de antagonism între credință și rațiune. Mergându-se pe metoda dublului adevăr (supranaturalul este cunoscut prin credință, iar naturalul prin rațiune) se distorsionează atât natura credinței, cât și a rațiunii. Credința se rezumă la o anumită încredințare de ordin psihologic, iar rațiunea este asimilată capacității discursive de a produce demonstrații. Rațiunea a devenit una instrumentală, fiind dezrădăcinată din simbolismul ei religios. Astfel rațiunea este autonomizată în raport cu credința, devenind speculație abstractă.

[36] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini", în vol. *O teologie a icoanei*, Ed. Anastasia, București, 2005, pp. 18-19.

Părintele Stăniloae depășește această abordare de tip scolastic și afirmă, în continuitate cu gândirea Sfinților Părinți, că există o reciprocitate profundă între credință și rațiune. Valorificând legătura internă dintre natural și supranatural evidențiată de ontologia iconică în domeniul cunoașterii, se accentuează convergența dintre credință și rațiune. Astfel, Părintele Stăniloae deschide orizontul unei Apologetici eclesiale care nu mai rămâne tributară schemelor scolastice prin care argumentele rațiunii autonome aveau menirea să facă rezonabile realitățile credinței.

Părintele Stăniloae, relaționând rațiunea umană cu raționalitatea cosmosului și arătând temeiul lor comun prin Rațiunea supremă, Logosul divin, valorifică potențialul rațiunii. Aceasta nu rămâne o simplă facultate a minții de generare a gândirii discursive, ci este în mod fundamental deschisă credinței. Teologul român evidențiază, pe linia Sfinților Părinți (în mod special gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul), că în contemplarea naturală a rațiunilor lucrurilor și a lumii rațiunea nu este anulată, ci transfigurată. Astfel, cunoașterea ca vedere duhovnicească a rațiunilor dumnezeiești nu este antirațională, ci suprarațională. Rațiunea angajată într-un mod de viață virtuoasă, de împlinire a poruncilor dumnezeiești, își răstignește printr-un exercițiu consecvent egoismul propriilor puncte de vedere, deschizându-se astfel către adevărul credinței.

În actul cunoașterii sunt activate puterile sufletești ale omului întreg. În această perspectivă, Tradiția ortodoxă valorifică efortul rațiunii pe calea contemplării, fără să identifice contemplarea naturală cu cunoașterea de tip științific, întrucât rațiunile dumnezeiești nu pot fi cucerite prin cugetare discursivă. „Dumnezeu e dincolo de rațiunea discursivă, dar nu e lipsit de rațiune, ci El este Rațiunea supremă, Rațiunea din care pornesc rațiunile tuturor lucrurilor și rațiunea din sufletul nostru, deși e mai mult decât acestea și decât aceasta, mai mult decât putem cuprinde vreodată în concepte raționale. Dacă Dumnezeu e Rațiunea supremă, de ce n-ar fi prezentă în contemplația umană și rațiunea, sau de ce rațiunea umană n-ar fi contemplație desfășurată, iar contemplația, rațiune a ce s-a adunat din această desfășurare? Raționamentul uman e un mod temporal al contemplării lui Dumnezeu, pe când contemplația

umană e o anticipare a vieții netemporale, o apropiere de Dumnezeu ca Persoană mai presus de orice explicitare"[37].

Valorificând relația dintre rațiune și credință, Părintele Stăniloae subliniază reciprocitatea dintre catafatism și apofatism în domeniul cunoașterii. Teologul român arată că apofatismul nu poate fi redus la dimensiunea negativă prin care se exprimă imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu prin concepte, arătându-se că Dumnezeu este mai presus de orice cugetare discursivă. Apofatismul este înțeles în mod special ca o cunoaștere rezultată în urma experienței harului, o vedere a luminii necreate. În acest sens, Părintele Stăniloae, în duhul Sfinților Părinți și în mod special urmând Părinților filocalici, arată că adevărata cunoaștere dobândită prin credință este o vedere mai presus de orice înțelegere.

Credința nu se rezumă la un anumit tip de încredere sau de încredințare din sfera psihologicului, ci își descoperă temeiul ei ontologic de adeverire a celor nevăzute, prin contemplarea luminii Celui nevăzut. Această distincție este esențială și deosebit de relevantă pentru cercetarea apologetică actuală, în mod special în domeniul relației dintre teologie, filosofie și știință din contemporaneitate. Pentru articularea unui dialog onest între gândirea teologică, reflecția filosofică și cercetarea științifică este nevoie de precizarea competențelor distincte. Credința nu poate fi rezultatul unui efort exclusiv naturalist. Părintele Stăniloae precizează repere semnificative în acest sens, dezvoltând o conștiință a dialogului și a unei înțelegeri cuprinzătoare, dar în același timp reliefând trăsăturile specifice ale cunoașterii prin credință.

În mod special, comentând teologia Sf. Grigorie Palama în contextul disputei acestuia cu Varlaam din Calabria, Părintele Stăniloae evidențiază cu limpezime distincția dintre cunoașterea dobândită prin cultura și știința profană, respectiv cunoașterea rezultată prin experiența duhovnicească, împărtășită nemijlocit în viața Bisericii. Urmând Sfântului Grigorie, Părintele Stăniloae nu desconsideră valoarea științei, a filosofiei sau a culturii, dar arată că focalizarea îndelungată pe aspecte cercetate printr-o rațiune iscoditoare, lipsită de cuviință, poate împiedica o reală contemplare

[37] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 249.

a rațiunilor dumnezeiești. Totodată, cunoașterea ca vedere prin credință și viață duhovnicească este mai presus decât cugetarea discursivă.

Aceste distincții sunt deosebit de relevante pentru cercetarea apologetică din contextul actual. În acest sens, Părintele Stăniloae menționează foarte clar: „Ocupația cu științele toată viața împiedică intrarea în suflet a adevăratei înțelepciuni. Începutul aceleia e frica de Dumnezeu din care se naște rugăciunea continuă și îndurerată și păzirea poruncilor lui Dumnezeu. Prin acestea, împăcându-ne cu Dumnezeu, frica se preface în iubire, iar durerea rugăciunii în bucurie, răsărind în noi floarea iluminării din care răzbate ca un miros cunoașterea tainelor lui Dumnezeu. Cel stăpânit de iubirea înțelepciunii deșarte și frământat de teoriile și de întortocherile științelor nu poate să-și însușească nici măcar începutul acestei înțelepciuni, căci sufletul lui e ocupat și cufundat în tot felul de cugetări. Numai dacă-și va spăla sufletul prin rugăciune neîntreruptă de toate preocupările, făcându-și-l tăbliță curată, își va înscrie pe el Duhul Sfânt semnele Sale. Nici chiar cunoștința dogmelor fără viață creștină corespunzătoare nu folosește. Numai înțelepciunea cea duhovnicească, adică cea născută din credință și amestecată cu iubire, e mântuitoare”[38].

Bibliografie

1. Popa, Virginia, *Părintele Dumitru Stăniloae. Biobibliografie*, Ed. Trinitas, București, 2013;

2. Stăniloae, Dumitru Pr., *Cultură și duhovnicie*, Ed. Basilica, vol. 1, București, 2012;

[38] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 32. Părintele Stăniloae arată că transmiterea credinței nu se face printr-o cultură sau știință impresionantă, ci este favorizată de întâlnirea concretă cu un om care exprimă certitudinea și puterea de viață a credinței: „Cel mai minunat lucru este forța cu care se comunică certitudinea de credință de la omul care o are la cel care îl vede. Cine se află în preajma unui om care își mărturisește încordat sau calm, dar neclintit, credința, greu poate rezista să nu devină și el credincios. Certitudinea din altul naște certitudinea în noi. Provine acest lucru tainic din încrederea pe care o avem într-un alt om? Nu, căci uneori cel ce crede este, în alte referințe, un om care deține un loc mai modest în considerația noastră și a societății, în comparație cu persoane mult mai înzestrate și față de care suntem mult mai legați. Într-un chip indescriptibil suntem copleșiți de siguranța că persoana respectivă nu-și ia din puterile proprii certitudinea credinței, ci se află aici în lucrare puterea lui Dumnezeu mai presus de a oricărui om" (Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, pp. 16-17).

3. Stăniloae, Dumitru Pr., *Ortodoxie și naționalism*, București, 2011;

4. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. I-III, 2003;

5. Stăniloae, Dumitru Pr., *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2004;

6. Stăniloae, Dumitru Pr., *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993;

7. Stăniloae, Dumitru Pr., *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993;

8. Stăniloae, Dumitru Pr., *Ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2002;

9. Stăniloae, Dumitru Pr., „Revelația prin acte, cuvinte şi imagini", în vol. *O teologie a icoanei*, Ed. Anastasia, București, 2005.

3.2. *Mărturisitori și deschideri către Apologetica eclesială în cadrul teologiei academice românești*

3.2.1. ***Nichifor Crainic şi asumarea relației dintre teologie, spiritualitate şi cultură***

Nichifor Crainic (1889-1972) este un teolog român reprezentativ al secolului al XX-lea și o figură marcantă pentru teologia și cultura perioadei interbelice. În cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Bucureşti, unde a funcționat ca profesor, a fost unul dintre foarte puținii reprezentanți ai teologiei universitare care a încercat să spargă blocada tiparului unei anume formări occidentale, valorificând ceea ce este specific Tradiției răsăritene. S-a străduit să dezvolte o teologie articulată la Tradiția patristică, răspunzând totodată provocărilor specifice epocii în care a trăit. Nichifor Crainic a fost în perioada sa singurul profesor de mistică din întreaga teologie ortodoxă, fiind titularul catedrei de Ascetică şi Mistică creştină. În cuvântul inaugural de la începutul

anului universitar 1932-1933, își prezintă programatic direcția, arătând ca esențială relația dintre artă și religie, respectiv dintre religie și cultură.

În 1938, catedra de Ascetică și Mistică a fost desființată (în timpul dictaturii carliste Nichifor Crainic fiind considerat un adversar incomod al regimului lui Carol al II-lea). În această situație, ierarhul Irineu Mihălcescu (cel care i-a fost profesor lui Crainic) îi cedează acestuia cursul de *Apologetică*, el rămânând cu *Dogmatica* și *Istoria religiilor*. Crainic a reușit să-și reia cursul de *Ascetică și Mistică* în 1942. Astfel, Nichifor Crainic a predat cele două discipline eliminate ulterior de către regimul comunist (*Apologetica*, respectiv *Ascetica și Mistica*), acestea fiind considerate periculoase pentru ideologia atee.

Pe lângă suflul viu adus în teologia academică prin valorificarea gândirii patristice și prin relaționarea teologiei cu spiritualitatea, Nichifor Crainic a deschis un orizont generos în perspectiva relației dintre religie și cultură. În mod sugestiv și-a intitulat cursurile de *Apologetică* sub titlul generic *Teologie și Cultură*. În 1940, cursul va fi tipărit cu denumirea *Nostalgia paradisului*. Părintele Dumitru Stăniloae considera această lucrare o evanghelie îndrumătoare a culturii românești, deoarece în ea „se boltește atotcuprinzător cea mai dreaptă și mai complexă viziune românească despre lume și om în duhul creștin ortodox”[39].

Preocuparea lui Crainic pentru relația dintre teologie și cultură s-a materializat în realizarea revistei *Gândirea*, care rămâne una dintre cele mai reprezentative din istoria culturii și spiritualității românești. Revista *Gândirea* a constituit un spațiu de exersare a libertății spirituale, de mărturisire a valorilor specifice credinței ortodoxe și culturii autohtone. Crainic a reușit să concentreze în jurul revistei *Gândirea* figuri strălucitoare ale elitei culturale românești din perioada interbelică. Spiritul *gândirist* nu a presupus o aliniere forțată, o înregimentare la crezul ortodox sau o schilodire a personalității celui îndemnat să se alăture cercului de la revista *Gândirea*, ci o invitație la viață, la descoperirea sensului profund al adevărului trăit prin dragostea de Dumnezeu și de neam.

Reprezentanți din diferite generații au fost integrați în rândurile celor de la *Gândirea*, care ajunsese un adevărat fenomen de viață, cultură și

[39] Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Nostalgia Paradisului”, în: *Telegraful Român*, 13, 1940, p. 1.

spiritualitate. Dintre cei care s-au angajat în acest fenomen menționăm pe Părintele Dumitru Stăniloae, Pan Vizirescu, Mircea Eliade, Emilian Vasilescu, Lucian Blaga, Ion Petrovici, Vasile Băncilă, Paul Sterian, Aron Cotruș, Sandu Tudor, Radu Gyr, Ion Pillat și Horia Vintilă. Gândirismul nu a promovat o concepție tradiționalistă rigidă sau paseistă, ci a asumat dinamica Tradiției, articulând-o la nevoile specifice ale societății, mărturisind puterea de viață a Ortodoxiei chemată să transfigureze destinul întregii lumi.

Nichifor Crainic arată că adevărata cultură și autentica artă reprezintă aspirații spre paradisul ceresc. Poate fi dezvoltată o conștiință apologetică edificatoare, valorificând relația dintre religie, cultură și artă din gândirea lui Crainic. El afirmă: „Capodoperele artei universale poartă un nimb religios. Iisus Hristos nu atrage numai pe îngeri și sfinți; geniile alcătuiesc de asemenea un cor de laudă în Biserica slavei Sale. Dacă violența politică ar înăbuși credința sub orice formă și dacă toate altarele de închinare s-ar dărâma și, în urma tuturor, ar rămâne neatinsă în lume marea artă câtă s-a făurit în gloria Lui, ea ar fi de ajuns să reaprindă în suflete numele Domnului și nostalgia paradisului"[40].

Nichifor Crainic arată că soluția pentru depășirea dificultăților generate de fenomenul secularizării, precum și a dilemelor rațiunii autonome este credința vie care transfigurează întreaga existență. Puterea de viață a credinței transfigurează teologia și cultura, deschizându-le spre lumina Adevărului veșnic. În contextul diferitelor tendințe culturale și spirituale, Crainic orientează cultura și spiritualitatea către credința vie în Iisus Hristos, împărtășită în viața Bisericii, trupul tainic al lui Hristos. El face o critică redutabilă față de procesul de mimetism cultural, în care mai mulți intelectuali încercau doar să copieze forme golite de conținut ale unor tipare specifice gândirii apusene. El arată că este nevoie de un efort de redescoperire, aprofundare și actualizare a propriei tradiții culturale și spirituale, pledând pentru o cultură deopotrivă națională și universală, transfigurată de geniul Ortodoxiei (în acest sens îl dă ca exemplu pe Dostoievski)[41].

---

[40] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, Ed. Moldova, Iași, 1994, p. 30.

[41] Crainic constată cu mâhnire că acest mimetism al formelor occidentale a influențat semnificativ și învățământul universitar, menționând că un astfel de învățământ îi pregătește pe tineri pentru mediul orașului mondial, aceștia înstrăinându-se tot mai mult de mediul specific din care au plecat. Referitor la comoditatea și superficialitatea modului de gândire

Bibliografie

1. Crainic, Nichifor, *Dostoievski și creștinismul rus*, Ed. Anastasia, București, 1998;

2. Crainic, Nichifor, *Nostalgia paradisului*, Ed. Moldova, Iași, 1994;

3. Crainic, Nichifor, *Ortodoxie și etnocrație*, Ed. Albatros, București, 1997;

4. Crainic, Nichifor, *Puncte cardinale în haos*, Ed. Albatros, București, 1998;

5. Crainic, Nichifor, *Sfințenia - împlinirea umanului*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993;

6. Popescu, Teofan (Tudor) Ierom., *Teologie și cultură în gândirea lui Nichifor Crainic*, teză de doctorat, București, 2009.

3.2.2. *Părintele Ilarion Felea - mărturisitor în Duhul Adevărului*

Părintele Ilarion V. Felea s-a născut în 1903 la Valea Bradului - Hunedoara și a trecut la Domnul în penitenciarul de la Aiud la 18 septembrie 1961, fiind lăsat să moară prin refuzul medicamentelor și al îngrijirii medicale. A fost arestat și condamnat de Tribunalul Militar din Cluj Napoca la 20 de ani muncă silnică și 8 ani degradare civică. A absolvit Academia de Teologie de la Sibiu (1922-1926) și a continuat studiile la Facultatea de Litere și Filosofie din Cluj-Napoca (1927-1929), precum și la Facultatea de Teologie din București (1930-1932). Între 1938-1948 a predat *Dogmatică, Apologetică, Ascetică și Mistică* la Academia de Teologie din Arad. Între 1 iulie 1947 și 31 decembrie 1948 a fost rectorul Academiei de Teologie din Arad, când această instituție a fost desființată.

specific intelectualilor care promovau imitarea formelor, Crainic afirmă: „Comoditatea e principiul familiar al intelectualiștilor nu numai în raport cu realitățile românești cu care au isprăvit în două vorbe, dar și în raport cu Occidentul. Setea cea mai mare este de a ști, zic ei, dar a ști înseamnă pentru ei a înmagazina lucrurile deja știute de alții mai înaintați decât noi. Din această sete de a ști, adică de a repeta ce se știe și se scrie în Occident, s-a născut în publicistica noastră un fenomen caracteristic: reportajul intelectual. Mișcarea intelectualistă e de fapt un reportaj ideologic pe cât de îngâmfat în aparență, pe atât de modest în realitate" (Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, Ed. Albatros, București, 1998, pp. 60-61).

Părintele Ilarion Felea s-a remarcat ca un teolog profund, un predicator de excepție cu un cuvânt care mișca efectiv mințile și inimile celor ce-l ascultau și un preot de o dăruire nemărginită. Rămâne în conștiința posterității ca un preot și teolog de reală vocație, un mărturisitor al lui Hristos, fiind gata de martiraj pentru credința creștină. Referindu-se la Părintele Felea, Părintele Stăniloae mărturisește: *„Ca preot, Părintele Ilarion Felea m-a depășit. Dacă eu sunt teolog, el este și trăitor”*[42].

Prin reflecția și prin teologia sa, prin caracterul său ferm în cele ale credinței, Părintele Felea evidențiază dimensiunea mărturisitoare a Apologeticii. El face o radiografie lucidă a consecințelor diferitelor tipuri de ideologii și de concepții, de utopii care au fost generate și cultivate de rațiunea autonomă. Totodată, plecând chiar de la teza sa de doctorat referitoare la pocăință, arătând că soluția în fața tăvălugului ideologic, a asaltului forțelor întunericului asupra credinței în Domnul Hristos este înnoirea prin har, altfel spus devenirea prin pocăință a făpturii celei noi de care pomenește Sf. Ap. Pavel.

Omul cel vechi, adamic, este, prin condiția sa, apostat și, într-o măsură mai mică sau mai mare, poate deveni un trădător de credință și de neam. În fața acestei tipologii, trebuie pus omul cel înnoit întru Hristos care depășește viața omului celui vechi și se îmbracă cu haina credinței, devenind un om care se împărtășește din plin de har și de adevăr. Întreaga viață și teologie a Părintelui Felea este o mărturisire în Duhul Adevărului (predicile sale tematice au fost publicate în volumul *Duhul Adevărului*, care a fost premiat de Academia Română în 1942).

Chemarea întru înnoirea vieții prin Adevăr și sfințenie este un imperativ al prezentului și al epocii actuale, depășind înșelarea care se face prin amânare. Părintele Felea afirmă: „Frate dragă, trezește-te, reculege-te! Astăzi! [...] Astăzi începe viața cea nouă. *Astăzi* e calendarul lui Dumnezeu. *Mâine* e calendarul Satanei. Cu *astăzi* dobândești veșnicia. Acum, deșteaptă-te cela ce dormi și te va lumina Hristos (*Efeseni* 5, 14). Leapădă lucrurile întunericului și te îmbracă

[42] Pr. Ilarion FELEA, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, Suceava, 2012, p. 11.

în armele luminii (*Romani* 13, 12-14). Ascultă glasul vremii și chemarea Evangheliei. Dezbrăcați-vă de omul cel vechi și vă îmbrăcați în omul cel nou, făcut după chipul lui Dumnezeu, în dreptatea și sfințenia adevărului"[43].

Părintele Felea este un martor al Adevărului, care prin viață și prin moarte L-a mărturisit pe Hristos din întreaga sa ființă. L-a propovăduit pe Hristos și întocmai ca la mucenicii care erau gata să moară pentru credință, viața lui Hristos s-a arătat în trupul său muritor. A avut multe încercări, suferințe, torturi fizice și sufletești, dar și-a păstrat și și-a întărit îndrăzneala credinței și nădejdea în Dumnezeu, murind cu o conștiință mărturisitoare. Apologia sa a fost probată prin viața și moartea lui. Credința, nădejdea și iubirea, temeliile apostolatului creștin au fost asumate jertfelnic până la capăt.

Realizând un tablou vast al torturilor din primele veacuri creștine și unul foarte actual al noilor torturi aduse de ideologiile fără Dumnezeu, prin care au fost prigoniți creștinii, Părintele Felea, referindu-se la martiri și la viețile lor, afirmă: „Și totuși nu s-au lăsat. Au răsturnat idolii, au mustrat cu asprime fărădelegile și au mărturisit pe Hristos. Au îndrăznit, au răbdat, s-au jertfit, au primit cununa muceniciei și au biruit. Au biruit deodată două lumi: lumea păgână, care-i prigonea, și lumea răului dinlăuntrul inimii, care-i ispitea să-și trădeze rostul vieții și scopul Evangheliei. Ei știau că vor fi prigoniți și uciși; erau convinși că pentru Hristos le este dat nu numai a crede, ci și a suferi, și totuși îndrăznesc; nu se tem de cei ce ucid trupul. Înfrâng în ei orice gând lumesc, orice poftă vinovată, orice deșertăciune pământească. Ei știu că cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele (*Galateni* 5, 24), ca să-și agonisească slava cea veșnică (*2 Corinteni* 4, 17). Ei sunt încredințați că pătimirile vremii de acum nu se pot asemăna cu slava viitoare care ni se va descoperi (*Romani* 8, 18). [...] Sângele martirilor e sămânța creștinilor și semnul celui mai frumos, celui mai sincer și mai devotat apostolat. Scoateți apostolatul și martiriul din istorie și din religie, din calendare și din cărțile de școală, și vedeți ce mai

[43] Pr. Ilarion FELEA, *Duhul Adevărului*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe a Alba-Iuliei, pp. 17-18.

rămâne [...]”[44]. Rămâne exemplar felul prin care a probat, prin propria viață și moarte, puterea acestor cuvinte!

Bibliografie

1. Felea, Pr. Ilarion, *Convertirea creștină*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1935;
2. Felea, Pr. Ilarion, *Duhul Adevărului*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe a Alba-Iuliei, Alba-Iulia, 2009;
3. Felea, Pr. Ilarion, *Pocăința, studiu de documentare teologică și psihologică*, teză de doctorat, Sibiu, 1939;
4. Felea, Pr. Ilarion, *Religia culturii*, Episcopia Ortodoxă a Aradului, 1994;
5. Felea, Pr. Ilarion, *Religia iubirii*, Episcopia Ortodoxă a Aradului, 1946;
6. Felea, Pr. Ilarion, *Spre Tabor*, Episcopia Ortodoxă a Aradului, 2007;
7. Felea, Pr. Ilarion, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, Suceava, 2012.

3.2.3. ***Reflecția teologică a Părintelui Constantin Galeriu: Cuvântul Care zidește și deschiderile multiple către cultura și știința contemporană***

Părintele Constantin Galeriu (1918-2003) rămâne o figură luminoasă și impresionantă a unui preot care a unit slujirea la Sfântul Altar cu *slujirea cuvântului*, fiind un mărturisitor al credinței și al Evangheliei în vremuri de

[44] Pr. Ilarion FELEA, *Duhul Adevărului*, pp. 406-407. Părintele Felea a exersat constant o conștiință apologetică mărturisitoare. De exemplu, în plin război, în predica de Crăciun, el condamnă știința cea mincinoasă, folosită distructiv, împotriva oamenilor: „Dă faliment ateismul, egoismul, materialismul. Se dărâmă, se spulberă și ard, ca în Sodoma, planurile și idealurile oamenilor fără suflet și fără Dumnezeu – tot ce s-a clădit pe nisip și în furtună, în loc să se clădească pe pace și pe temelii de piatră. Se vădește din nou valoarea luminătoare, sfințitoare și mântuitoare a religiei creștine, și, în același timp, se dă pe față știința mincinoasă, pseudoștiința și cultura falsă. Peste știința necredincioșilor, care, socotindu-se înțelepți, au înnebunit, peste ruinele unei civilizații care se dărâmă singură și peste mizeria unei omeniri păgânizate, se arată din nou Mântuitorul și se aude din nou cântarea îngerească de chemare la pace și iubire: Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire [...]. Știința fără credință este ca trupul fără suflet, ca un atelier fără lumină, ca un om fără conștiință, un monstru. Credința creștină, religia e reazimul și tăria vieții. Necredința științei e crimă și moarte. Moloh care-și ucide copiii” (Pr. Ilarion FELEA, *Duhul Adevărului*, pp. 398-399).

încercare pentru Biserică și pentru neamul românesc. Forța cuvântului său a mișcat inimile și mințile nu doar a credincioșilor angajați în viața Bisericii, ci și a unora aflați în căutarea Adevărului sau chiar a unor sceptici sau necredincioși. *Relevanța apologetică a slujirii Părintelui Galeriu constă atât în deschiderea operată în teologia academică prin abordarea unor teme de mare actualitate care vizează întâlnirea dintre teologie, filosofie și știință, cât și în mărturisirea cu patos de-a lungul mai multor decenii a Cuvântului lui Dumnezeu în mijlocul cetății.*

Părintele profesor nu s-a rezumat la dezvoltarea unei cercetări a temelor de interes apologetic doar în cadrul activității universitare, ci a prelungit apologia în viața cetății. Rămân de neuitat predicile Părintelui de la Biserica „Sfântul Silvestru" din București, conferințele sale alături de intervențiile în care știa să folosească informații consolidate din diferite domenii, valorificându-le în mărturisirea credinței. Totodată, coordonata apologetică a slujirii Părintelui Constantin Galeriu a fost evidențiată prin capacitatea sa remarcabilă de a dialoga cu intelectuali de marcă, prin ușurința cu care a stabilit punți de legătură între specialiști din diferite domenii ale cunoașterii. În același timp, deși era un maestru al cuvântului, fascinând prin aceasta elita intelectuală, a rămas mereu aproape de credincioșii simpli, având o capacitate cuprinzătoare de a-L mărturisi pe Hristos tuturor.

Părintele Galeriu a fost un mărturisitor al credinței atât în vremurile dificile ale regimului comunist, precum și după decembrie 1989. Nicolae Steinhardt afirma în acest sens: „Sub ochii noștri, sfidând aceste vremuri de apostazie, la Biserica „Sfântul Silvestru" din București se petrece ceva esențial: e acolo un preot minunat, de un unic har mărturisitor, Constantin Galeriu, ale cărui predici nimeni n-ar trebui să le ignore. Nu este numai un teolog și un propovăduitor de excepție al Sfintei Scripturi, ci – și-o spun cu toată răspunderea – un neasemuit rugător"[45].

Prin jertfa sa, prin dăruirea exemplară, Părintele Constantin Galeriu rămâne un chip duhovnicesc luminos, care a convins prin puterea cuvântului unită cu viața sa curată, cu dragostea față de semeni. *Apologia Părintelui Galeriu a fost o combatere a mediocrității dezolante oferite de ideologia materialist-atee, deopotrivă cu o deschidere curajoasă către*

[45] *Părintele Galeriu astăzi*, Ed. Harisma, București, 2004, p. 58.

rezultatele remarcabile din diferite domenii de vârf ale științei, încurajând dialogul dintre teologie și știință. Părintele a știut să arate împlinirea și luminarea rațiunii prin credință, să exprime fericirea credinței care luminează sensul întregii existențe.

Prin cuvintele sale, Părintele Galeriu sublinia că lumina credinței este una a harului care împlinește contemplația naturală. În această perspectivă, asumarea credinței ca vedere mai presus de fire a luminii dumnezeiești reprezintă o mărturisire în continuitate în Duh cu Tradiția patristică. Credința nu este un rezultat al rațiunii iscoditoare, ci ține de o vedere împărtășită prin experiența harului. Astfel, omul credincios este luminat și pătrunde rosturile adânci ale existenței, contemplând raționalitatea profundă a creației. Prin trăirea acestei credințe se trece de la cele văzute la cele nevăzute, este împărtășită Lumina Celui nevăzut, astfel încât să putem mărturisi împreună cu Psalmistul: „întru Lumina Ta vom vedea lumină".

Referindu-se la lumina și bucuria credinței, Părintele Galeriu mărturisea: „Pentru lumina cea din făpturi, pentru contemplarea lor în rațiunile, în rosturile lor create Dumnezeu a semănat în om ochiul minții. Iar pentru a-L contempla în marea, unica slavă a Învierii, și a ne împărtăși din ea, Domnul a răsădit în om harul și fericirea credinței. Cu adevărat unică fericire! [...]. Numai lumina harului credinței dăruite de Dumnezeu prin Fiul Său în Duhul Sfânt ne deschide ochiul duhovnicesc, să vedem, să contemplăm marea taină a existenței: să ne împărtășim din cele văzute cu cele nevăzute; să ne îmbogățim mereu de la cele pe care le știm la cele pe care nu le știm; de la binefacerile arătate la cele încă nearătate, luând mereu din plinătatea lui Dumnezeu-Cuvântul har peste har și urcând din slavă în slavă"[46].

Părintele Galeriu a manifestat o deschidere remarcabilă, o viziune cuprinzătoare în planul cunoașterii și al vieții. Fără să renunțe la exigențele mărturisirii lui Hristos ca Adevăr absolut și unic al lumii, a arătat că există deschideri spre acest Adevăr, inclusiv dinspre știința contemporană. A arătat un interes deosebit față de rezultatele recente ale științelor universului și ale vieții, ale neuroștiințelor care prezintă numeroase rezultate ce se pot constitui în interfețe ale unui dialog

[46] *Părintele Galeriu astăzi*, p. 42.

ziditor între teologie şi ştiinţă. Apologia Părintelui Galeriu a fost una care a favorizat şi a cultivat conştiinţa dialogului. Demersul Părintelui Galeriu a fost unul edificator, în sensul de a depăşi tiparele ideologice fixate de-a lungul timpului, mai ales, pentru cei familiarizaţi cu o mentalitate dominată de o ideologie care a confiscat rezultatele ştiinţei, interpretându-le în cheie materialistă.

În societatea românească de după 1989, când adesea semnificaţia libertăţii a fost deturnată, fiind disociată de responsabilitate şi generând confuzii, cuvintele Părintelui Galeriu rămân actuale: „De multă vreme – eu sunt om bătrân şi neputincios – mi-am pus problema *nu a unei simple filosofii a ştiinţei, ci a unei teologii a ştiinţei, a unei teologii a căminului, a creaţiei, a procreaţiei. Pentru tineri ar trebui această teologie.* Adică, ce vrea Dumnezeu în toate domeniile ce alcătuiesc existenţa şi Universul în toate? Dorul meu este un *Catehism duhovnicesc*, nu un *Catehism* conceptual [...]. Acum, deodată în explozia aceasta a libertăţii, drama umană, stă pe de o parte în confuzie – nu ştim ce dorim, nu ştim cum să folosim libertatea, mai precis nu avem fiinţa libertăţii, conţinutul libertăţii[Libertatea nu e fiinţă, e însuşirea fiinţei – am spus-o mereu. Ea are nevoie de fiinţă, de conţinut. Or, care-i conţinutul libertăţii, ne spune Mântuitorul: «Adevărul vă va face liberi». Deci *conţinutul libertăţii este adevărul, este binele, este frumosul, este, în ultimă instanţă şi fundamental, Dumnezeu!*]*Or, dacă societatea noastră nu va ajunge la convingerea şi la conştiinţa că, deopotrivă, şi temeiul, şi sensul existenţei este Dumnezeu, va orbecăi permanent, şi ne vom mişca de la o criză la alta*”[47].

Bibliografie

1. *Cu Părintele Galeriu între Geneză şi Apocalipsă*, convorbiri realizate de Dorin Popa, Ed. Harisma, Bucureşti, 2002;

2. Galeriu, Constantin Pr., *Jertfă şi răscumpărare*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1991;

3. Galeriu, Constantin Pr., „Nicolae C. Paulescu – cel mai mare interpret ştiinţific al Divinităţii”, *Postfaţă* la volumul *Doctorul*

---

[47] *Cu Părintele Galeriu între Geneză şi Apocalipsă*, convorbiri realizate de Dorin Popa, Ed. Harisma, Bucureşti, 2002, p. 303.

Nicolae C. Paulescu sau știința mărturisitoare, Ed. Christiana, București, 2009;

4. Galeriu, Constantin Pr., Pleșu, Andrei, Liiceanu, Gabriel, Dumitrescu, Sorin, *Dialoguri de seară*, Ed. Harisma, București, 1991;

5. *Părintele Galeriu astăzi*, Ed. Harisma, București, 2004.

3.2.4. *Părintele Dumitru Popescu și asumarea rațional-duhovnicească a Apologeticii*

Părintele Profesor Dumitru Popescu (1929-2010) reprezintă o personalitate reprezentativă a teologiei românești contemporane, a cărui lucrare a avut un impact semnificativ în contextul activității și cercetării teologice în plan național și internațional. *În spațiul cercetării apologetice de după anul 1990 Părintele Profesor Dumitru Popescu a avut un rol determinant în deschiderea orizontului unei problematici complexe și de actualitate privind relația dintre teologie și cultură și, respectiv, privind dialogul dintre teologie și știință.*

Părintele Profesor Dumitru Popescu s-a angajat în realizarea unui cadru de dialog între teologie și știință, prin strădania de a valorifica în mod constant potențialul specific al Tradiției ortodoxe fundamentată eclesial și patristic. El subliniază în repetate rânduri faptul că relația dintre teologie și știință a fost distorsionată de diferite tendințe ideologice. Relația dintre rațiune și credință a fost deturnată de-a lungul timpului prin Scolastică, Renaștere, Modernitate, Reformă, Iluminism și Pozitivism. Opțiunea pentru o logică autonomă de tip exclusivist, care a accentuat separarea dintre supranatural și natural în plan ontologic, s-a transferat în plan epistemologic prin separarea dintre credință și rațiune. Rațiunea înțeleasă exclusiv ca o capacitate discursivă de a realiza și dezvolta argumentații la nivel conceptual a fost dezîntrupată de puterea de viață a gândirii de tip simbolic.

Într-o lume dezorientată, cu repere valorice bulversate, în care tendințele sincretice se amestecă cu cele care cultivă atitudini izolaționiste și radicale, gândirea Părintelui Dumitru Popescu valorifică dimensiunea cuprinzătoare și asumatoare a teologiei ortodoxe,

răspunzând prin aceasta unor nevoi concrete și fundamentale ale societății contemporane. În această perspectivă este investigată relația dintre teologie și știință în actualitate, remarcându-se posibilitatea articulării unui dialog onest, valorificându-se identitățile și vocațiile specifice ale teologiei și științei.

Părintele Profesor Dumitru Popescu are meritul de a deschide în cadrul teologiei academice românești de după 1990 perspectiva de abordare a Apologeticii într-un mod cuprinzător, relaționând dimensiunea rațională cu cea duhovnicească. El depășește Apologetica scolastică existentă în cursurile și tratatele universitare prin redescoperirea și actualizarea relevanței Apologeticii rațional-duhovnicești a Ortodoxiei pentru lumea de azi. Astfel, se deschide un orizont nou cercetării apologetice prin care se poate valorifica relația dintre teologie, filosofie și știință.

Se poate afirma că volumul *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei* este o lucrare programatică, ce îndeamnă la aprofundări și nuanțări ulterioare de cei angajați în studiul Apologeticii Ortodoxe. Referitor la aceasta, sunt sugestive cuvintele autorului: „Cu ajutorul lui Dumnezeu, am dat la iveală o Apologetică Ortodoxă, eliberată de influențe străine și concepută în lumina teologiei și a spiritualității ortodoxe. Am corectat tendințele antropocentrice ale vechilor Apologetice, care porneau, în mod sistematic, de la absența lui Dumnezeu din lumea văzută și Îl prezentau pe Dumnezeu ca obiect de gândire al minții omenești, ca Ființă nemișcată și închisă în transcendența Sa divină impenetrabilă. Numai atunci când Îl ai în vedere pe Hristos, ca Dumnezeu prezent în cer și pe pământ, în fiecare credincios și în toți credincioșii, prin Duhul Sfânt, poți să prefaci patimile în virtuți și să înfrunți valurile nemiloase ale vieții și ale istoriei cu speranța cerului și a pământului nou de la finele vremii"[48].

Apologetica Ortodoxă, precum de altfel întreaga teologie, se cere vie și mărturisitoare, contribuind la relaționarea cunoașterii cu experiența de viață dezvăluită în trăirea credinței în Iisus Hristos. Menirea

---

[48] Pr. Dumitru Popescu, *Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 196.

Apologeticii este de a-l ajuta pe om să se angajeze în experiența duhovnicească nemijlocită, rezultând o cunoaștere hrănită de viața împărtășită în Duh și Adevăr. În condițiile secularizării accentuate și a domniei ideologiilor din societatea contemporană, de disoluție a vieții lăuntrice, Apologetica este chemată ca prin promovarea spiritualității eclesiale să mărturisească despre valoarea vieții spirituale, într-o lume din ce în ce mai dispersată către cele materiale.

În acest sens, Părintele Dumitru Popescu afirmă: „Trebuie avut în vedere că interesul pentru viața interioară a omului este extrem de neglijat de marea parte a creștinismului actual și de lumea secularizată, care pune accent unilateral pe acțiunea exterioară. Omul caută astăzi să cucerească cosmosul, dar riscă să își piardă sufletul, fiindcă se lansează în aventuri fie ezoterice, fie tehnice, în timp ce rămâne victima patimilor din propria lui ființă, care îl incită la senzualitate, violență sau terorism. [...] Apologetica are datoria să-i arate omului calea renașterii lui spirituale în Hristos și Biserică, cu puterea Duhului, în lumina cerului și pământului nou"[49].

Viziunea cuprinzătoare dezvoltată de Părintele Dumitru Popescu se înrădăcinează în teologia Logosului. Iisus Hristos este Logosul Creator și Mântuitor al lumii, El este Pantocratorul întregii creații. Astfel, lucrarea misionară a Bisericii reprezintă o extindere a lucrării mântuitoare și sfințitoare a lui Hristos, dar care nu rămâne detașată de prezența Persoanei Sale. Misiunea Bisericii nu este impersonală, ea nu reprezintă doar un bilanț al unor performanțe de tip instituțional, ci indică prezența neîncetată a Persoanei lui Hristos în experiența de viață a Bisericii.

În fidelitate cu această perspectivă, întreaga teologie și viață a Părintelui Profesor Dumitru Popescu a fost închinată slujirii lui Hristos și a semenilor. Mesajul cu rol de concluzie al ultimei cărți a Părintelui Profesor Dumitru Popescu rămâne cu valoare de testament: *„Nu există altă cale decât Hristos, nu există alt adevăr decât Hristos și nu există altă viață decât Hristos. În El, și prin El sunt toate, toate bucuriile vieții, toate nădejdile vieții, tot sensul vieții"*[50].

---

[49] Pr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, pp. 17-18.

[50] Pr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Misiune*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011, p. 17.

Bibliografie

1. Popescu, Dumitru Pr., *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;

2. Popescu, Dumitru Pr., *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996;

3. Popescu, Dumitru Pr., *Hristos, Biserică, Societate*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999;

4. Popescu, Dumitru Pr., *Știință și teologie*, volum colectiv, Ed. Eonul dogmatic, București, 2001;

5. Popescu, Dumitru Pr., *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2001;

6. Popescu, Dumitru Pr., *Iisus Hristos, Pantocratorul*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;

7. Popescu, Dumitru Pr., *Teologie și viață*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009;

8. Popescu, Dumitru Pr., *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009;

9. Popescu, Dumitru Pr., *Hristos, Biserică, Misiune*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011.

3.3. *Mărturisitori români din diferite domenii ale cunoașterii*

3.3.1. ***Petre Țuțea – Adevărul revelat și credința care împlinesc toate căutările filosofiei***

Este ușor să recunoști în persoana lui Petre Țuțea pe apologetul creștin. Revărsarea sa plină de duh, performanță dialogală a unui adevărat geniu al oralității, în relație cu interlocutorul chemat să facă față unei densități de sens deschizătoare de orizont duhovnicesc, te convinge că ai în fața ta profunzime, taină, forță de mărturisire. Un „mistic creștin" (cum îi plăcea să se autodefinească) nu se mulțumește cu aparența lucrurilor, iar dacă adaugi la acest spirit pătrunzător dimensiunea de apologet, ia naștere acea mărturie creștină contaminantă, care te pune pe tine interlocutorul în postura de împreună-mergător cu apologetul pe

drumul credinței. Apologia lui Țuțea îmbracă forma mărturisirii de la om la om, vii, neprăfuite, împărtășire firească din propriile descoperiri, convingeri, revelații, prin care ajungi să resimți centralitatea lui Hristos acolo unde poate nu aveai ochi să-I dibui nici măcar prezența.

Teritoriul favorit al lui Țuțea pare a fi cel al întrebărilor fundamentale, pe care le tratează cu sete de esențializare, care poartă necesare deschideri teologice: „Știi unde poți căpăta definiția omului? – te întreb. În templu. În biserică. Acolo ești comparat cu Dumnezeu, fiindcă exprimi chipul și asemănarea Lui". Iar întrebarea poartă către o mărturisire pe care o putem numi cu ușurință apologetică: „Dacă Biserica ar dispărea din istorie, istoria n-ar mai avea oameni. Ar dispărea și omul. În biserică afli că exiști. Ce pustiu ar fi spațiul dacă n-ar fi punctat de biserici!". Revelațiile personale ale lui Țuțea ne privesc pe toți pentru că revelațiile sale au ceva universal: „Am avut revelația că în afară de Dumnezeu nu există adevăr. Mai multe adevăruri, zic eu, raportate la Dumnezeu, este egal cu niciun adevăr. Iar dacă adevărul este unul singur, fiind transcendent în esență, sediul lui nu e nici în știință, nici în filosofie, nici în artă. Și când un filosof, un om de știință sau un artist sunt religioși, atunci ei nu se mai disting de o babă murdară pe picioare care se roagă Maicii Domnului. Acum, mai la bătrânețe, pot să spun că fără Dumnezeu și fără nemurire nu există adevăr". Compararea eruditului cu bătrâna murdară, inedită și șocantă, este recurentă la Țuțea pentru că privește un adevăr spus în multiple feluri și ocazii: *valoarea pe care o capătă omul prin prezența lui Hristos în el îl urcă peste tot aportul competențelor naturale pe scara devenirii întru umanitate.* De aici vine pledoaria lui Țuțea, cu valoare eminamente apologetică, privind importanța lui Hristos ca răspuns dumnezeiesc adresat fiecărui om în parte, ca Adevăr absolut.

În sensul căutării noastre de reașezare pe baze patristice a disciplinei Apologetică, reperele oferite de Țuțea ne par foarte importante întrucât servesc convingător în direcția efortului de eliberare a acestei discipline din captivitatea babilonică a demonstrațiilor cu argumente filosofic-raționale a existenței lui Dumnezeu: „Un filosof care se zbate fie să găsească argumente pentru existența lui Dumnezeu, fie să combată argumentele despre inexistența lui Dumnezeu reprezintă o poartă spre ateism. Dumnezeul lui Moise este neatributiv. Când Îl întreabă Moise pe Dumnezeu: Ce să le

spun ălora de jos despre Tine? – Dumnezeu îi spune: Eu sunt Cel ce sunt. În fața lui Dumnezeu, geniul e văr primar cu idiotul." A te raporta la Infinitul Dumnezeirii în lectură țuțiană implică o distanță Creator – creatură care duce la smerenie: diferențele date de diferitele competențe intelectuale nu pot ridica prea tare pe oameni unii față de ceilalți, esențialul în devenirea apropierii de Dumnezeu rămâne de ordin teologic, mistic, prin rugăciune. Pentru Țuțea, „babele evlavioase merg la absolut rugându-se, iar filosoful trăncănind silogisme".]

A te apropia însă de Absolut cere întâlnirea cu Taina creștină pe o cale apofatică. Este ceva ce depășește posibilitățile intelectuale ale omului: „Creștinismul nu e ideologie, că atunci se aseamănă cu marxismul. Religia e expresia unui mister trăit, or, ideologia e ceva construit. A fi creștin înseamnă a coborî Absolutul la nivel cotidian. Numai sfinții sunt creştini absoluți. Altminteri, creștinismul, gândit real, e inaplicabil tocmai pentru că e absolut. Suveran față de natură, supus Divinității, nemuritor și liber prin depășirea extramundană a condiției sale – acesta este omul creștin". *Apologetica creștină,* arată Țuțea, *nu exclude taina din afirmațiile ei.* „Un mister care se leagă și se dezleagă devine o problemă și nu mai este mister. Misterele sunt supranaturale și sunt singurele mijloace de ieșire din înlănțuirea cosmică, din limitele comunității și din mărginirea personală. În orice caz, dacă un mister este comentat și i se găsește un răspuns, atunci misterul se cheamă problemă și răspunsul, soluție". „Mistica nu e altceva decât vehicularea misterului".

Țuțea gândește cu voce tare, împărtășește din roadele minții lui, din munca sa intelectuală. Nu respinge aportul gândirii, nu este un obscurantist mistic, ci dimpotrivă, o asumă asociindu-i însă o origine mai profundă decât simpla dotare operatorie a omului (prezentă, într-o măsură mai mică, și în regnul animal): „Dumnezeu a făcut lumea și pe om. Cu omul a încoronat creația Sa. Și l-a însărcinat să cunoască lucrurile. De acolo vine denumirea lor. Originea primordială a capacității de a determina numele lucrurilor, care este o operație logică: originea mistică a gândirii logice". Dacă în ideologia atee gândirea este cale pentru scuturarea de obscurantismul religios, la Țuțea gândirea este vehicul al raportării la Dumnezeu. Țuțea soluționează probleme ale Apologeticii creștine într-un mod duhovnicesc, liber față de scheme binecunoscute de gândire scolastică. Este

vorba de o abordare apologetică căreia nu îi este ruşine de credinţă: „fără credinţă şi Biserică omul rămâne un simplu animal raţional şi muritor, raţionalitatea având doar caracterul unei mai mari puteri de adaptare la condiţiile cosmice decât restul dobitoacelor. Când zici că omul e un animal raţional, atributul raţionalităţilor îl distinge de restul vietăţilor, nescoţându-l din perspectiva morţii absolute. Moartea devine relativă, ca o trecere numai prin religie – ştiinţa, oricât de savantă, nescoţând omul decât aparent din regnul animal. Nici o consolare că eu mă deosebesc de elefant sau de capră pentru că fac silogisme, dacă apar şi dispar în mod absurd din natură". Omul se foloseşte de gândire pentru a creşte în relaţia sa cu Dumnezeu, dar caută duhovnicie dacă vrea mântuire, pentru că „a şti la scară umană poate fi folositor, dar în niciun caz mântuitor".

O Apologetică inspirată de gândirea lui Petre Ţuţea rămâne departe de riscul abstractizării şi al teoretizării. Ţuţea nu poate mărturisi prin excluderea prezenţei Tainei, dimpotrivă, o include apologetic pentru a o arăta ca Sursă a libertăţii omului: „Unde e omul, în imanenţă, absolut liber? Într-o bisericuţă din lemn din Maramureş, unde sacerdotul creştin vorbeşte de mistere, de taine, şi se lasă învăluit de ele ca şi credincioşii. Omul e liber şi eliberat numai în templul creştin, acolo, în ritual, când se comunică tainele care îi învăluiesc deopotrivă şi pe sacerdot, şi pe credincioşi. Ca să fii cu adevărat liber, trebuie să înlocuieşti infinitul şi autonomia gândirii cu credinţa în Dumnezeul creştin: «Robeşte-mă Doamne, ca să fiu liber!» (*Imitatio Christi*)".

Avem convingerea de a fi descoperit în gânditorul creştin Petre Ţuţea calitatea de contributor profund şi original la edificarea acelei Apologetici Ortodoxe pentru lumea de azi infinit mai aproape de duhul Sfinţilor Părinţi decât mulţimea de încercări de filosofare în spaţiul filosofiei religiilor cu pretenţii de argumentare a existenţei lui Dumnezeu.

3.3.2. *Mircea Vulcănescu – mărturisitor al etosului creştin şi românesc*

Mircea Vulcănescu (1904-1952) constituie una dintre figurile cele mai reprezentative ale generaţiei din perioada interbelică. A făcut parte din aşa-zisa generaţie tânără, alături de Mircea Eliade, Emil

Cioran, Petru Comarnescu, Dan Botta, formată în spiritul filosofiei şi gândirii lui Nae Ionescu. Mircea Vulcănescu s-a impus ca reprezentant al excelenţei profesionale, cu o competenţă remarcabilă în diferite domenii. S-a remarcat ca sociolog, economist, profesor de etică. Relevanţa personalităţii, gândirii şi vieţii lui Mircea Vulcănescu pentru Apologetica Ortodoxă este dată de faptul că întreaga sa ştiinţă şi pregătire intelectuală le-a pus în slujirea lui Dumnezeu şi a neamului românesc, în vremuri de cernere pentru elita românească.

În acest sens, *Mircea Vulcănescu rămâne un mărturisitor autentic al etosului creştin şi românesc, cu o deschidere spre universal şi totodată cu o putere impresionantă de mărturisire a Ortodoxiei şi a sufletului românesc*. El, dincolo de cunoştinţele semnificative dobândite prin studii strălucite în ţară şi străinătate, rămâne profund ancorat în spiritul Tradiţiei ortodoxe şi româneşti. *Vulcănescu a dovedit prin cuvânt şi faptă, prin viaţa şi moartea lui că deţinea forţa lăuntrică a gândului exprimat*. Într-o lume supusă tot mai mult logicii eficienţei, concretizată prin rezultate şi lucrări palpabile, printr-o predilecţie spre faptă golită de semnificaţie interioară, într-o societate care a pierdut taina forţei lăuntrice, este edificator demersul de a redescoperi şi de a valorifica dimensiunea existenţială a filosofiei lui Mircea Vulcănescu şi deschiderea acesteia către teologie.

În acest sens sunt sugestive cuvintele filosofului Constantin Noica, după ce l-a ascultat pe Mircea Vulcănescu la o conferinţă a Asociaţiei Studenţilor Creştini din România: „Un om, fie şi deosebit, are un contur şi o măsură. Mircea Vulcănescu n-avea măsură. Îşi spunea gândul – atunci despre câte un Părinte al Bisericii – şi, în clipa când vroia să se oprească, venea ceva dindărătul gândului. Nu atât torentul de cunoştinţe şi gânduri era copleşitor, nu atât revărsarea, cât izvorul. Ceva din neştiutul spiritual nu înceta să se refacă. M-a izbit de la început acest adevăr din el, mai adânc decât el, şi nu am întâlnit pe nimeni în viaţă cu atât de mult rest ca Mircea Vulcănescu. [...] El se asemăna cu acei Părinţi ai Bisericii sub magia cărora îl întâlnisem prima dată, singurii gânditori liberi, să spună orice şi să vorbească despre scandalul lumii. Vedea cu ei dezordinea inimii, a gândului şi poate, în unele ceasuri, a firii înseşi, în numele unei ordini de

nedescris și de nerostit. În acest sens a fost teolog, dincolo de tot ce a putut face în viață; dar cuvântările teologului s-au îngropat în inima sa”[51].

Spiritul autentic de mărturisire presupune o jertfelnicie care nu caută la ale sale, nu urmărește ambiția de afirmare. Mărturisirea nu constituie pretext de afirmare, ci o dăruire învăluită de o iubire curată. Mircea Vulcănescu nu doar prin viața sa a demonstrat consecvența dintre cuvânt și faptă, ci și moartea sa rămâne un exemplu zguduitor de mărturisire transformată în martiraj. Prin felul cum a murit, în condițiile grele din închisoare, dăruindu-se, ca un semen de-al său să rămână în viață, Vulcănescu a ilustrat împlinirea cuvântului Mântuitorului Care arată că dragoste mai mare decât a-ți pune sufletul și a-ți da viața pentru semenul tău nu există.

Mărturia credinței lui Mircea Vulcănescu este probată de moartea sa jertfelnică. Ștefan Fay menționa: „Mircea Vulcănescu a dus în moarte o figură ce a devenit legendară încă din timpul vieții sale. O figură de o rară frumusețe în echilibru lăuntric, devenită hieratică în închisoare. Despre viața lui, viața lui adâncă, de cuget și de credință în creștinismul ortodox românesc, se pot scrie încă multe pagini, și probabil că se vor scrie. Dar și despre moartea lui va trebui să se scrie pagini fără de care viața lui nu va putea să fie pe deplin înțeleasă. Căci în destin, adeseori, omul își rezumă viața sa prin moartea sa. Și este cazul lui Mircea Vulcănescu, acela care a scris și a transcris de nenumărate ori versul lui Rilke – Dă fiecăruia, Doamne, moartea lui”[52].

Lucrarea principală a lui Mircea Vulcănescu este *Dimensiunea românească a existenței*, unde el se angajează într-o investigație și reflecție profunde ale sufletului românesc. Nu este interesat de detaliile concrete, de realizările în plan imediat, de performanțele unor evenimente cu anumit impact în istorie, ci mai ales stăruie asupra identificării și exprimării valorilor cu relevanță în toată veșnicia pentru neamul românesc. Modul de manifestare al sufletului românesc este unul pătruns de taină, vibrând într-un spațiu al întrepătrunderii

---

[51] Mircea VULCĂNESCU, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, Ed. Eminescu, București, 1992, pp. 5, 9.

[52] Ștefan FAY, *Sokrateion*, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 129.

dintre lumea de aici și lumea de dincolo care nu sunt separate prin hotare de nedepășit.

Mircea Vulcănescu arată că ceea ce este semnificativ pentru existența românească ține de planul posibilităților, al potențialităților. Nu partea observabilă este cea mai semnificativă în exprimarea realului, ci planul care este dincolo de concret, ceea ce poate să fie. Etosul românesc nu se impune constrângător. Îndurarea suferințelor din istorie, atât la nivel personal, cât și la nivelul neamului nu înseamnă fatalism, ci asumarea Crucii, cu nădejdea în Înviere, cu încredințarea că dincolo de desfășurarea impresionantă a forțelor manifeste în planul istoriei, Dumnezeu este Cel care conduce întreaga istorie.

Din punct de vedere apologetic, sunt edificatoare mărturiile lui Mircea Vulcănescu referitoare la poziția creștinului în lume. El subliniază relația paradoxală a creștinului cu lumea, arătând că deși el trăiește în lumea acestui veac, este o făptură înnoită întru Hristos, cu rădăcinile în cer. Vulcănescu analizează consecințele modernității și implicațiile secularizării, insistând că soluția nu este una de tip istoric, ci de natură eclesială și duhovnicească. Doar rămânând în fidelitate față de duhul Tradiției Bisericii pot fi depășite capcanele și încercările lumii așa cum se desfășoară ea sub auspiciile căderii în păcat a lui Adam.

Ultima parte din textul *Creștinul în lumea modernă* ne apare de-a dreptul profetică, autorul dând dovadă de vizionarism. Cu o luciditate tulburătoare, Vulcănescu sesizează semnele vremurilor, identificând greutățile viitoare. Departe de un ton triumfalist, autosuficient, și evitând să promoveze o atitudine prăpăstioasă, ci cu realism și discernământ, Vulcănescu indică încercările care vor fi de înfruntat și totodată modul în care ar trebui să ne raportăm la ele. Cuvintele lui sunt de stringentă actualitate, în măsura în care vremea de cernere pe care el o sesizează și o anunță se manifestă deja în contemporaneitate.

Mircea Vulcănescu afirmă răspicat: „Nu trebuie să ne înșelăm. Vremea ce vine nu e o vreme de triumf pentru creștinism. Cum n-a fost nici cea care pleacă. Ci ca tot veacul, vremea ce vine e o vreme de încercare. O vreme-n care se vor număra oile de capre, însă nu se vor despărți cum nici grâul de neghină! S-a schimbat numai sensul ispitelor! Puterile

celor ce intră în acest apocalips sunt numărate. Nimic mai primejdios decât să intri-n el naiv şi fără să ştii ce te aşteaptă!"[53].

Bibliografie

1. Fay, Ştefan, *Sokrateion*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1991;
2. Vulcănescu, Mircea, *Dimensiunea românească a existenţei*, vol. 1-3, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1996;
3. Vulcănescu, Mircea, *Logos şi eros*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1991;
4. Vulcănescu, Mircea, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1992;
5. Vulcănescu, Mircea, *De la Nae Ionescu la Criterion*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003;
6. Vulcănescu, Mircea, *Posibilităţile filosofiei creştine*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996.

3.3.3. *Nicolae Steinhardt – intelectual şi monah mărturisitor al bucuriei credinţei*

Nicolae Steinhardt s-a născut pe 29 iulie 1912 la Bucureşti, într-o familie de evrei implicată în viaţa socială a României (tatăl său, Oscar Steinhardt, a fost ofiţer în Armata Română, fiind rănit la Mărăşeşti şi decorat ulterior. De remarcat că studiase la Politehnica din Zürich unde fusese coleg cu Albert Einstein). Nicolae Steinhardt realizează studii strălucite, fiind totodată implicat activ în viaţa culturală românească. Între 1948-1959 refuză să adere la revoluţia culturală impusă de comunişti, prin care în numele internaţionalismului proletar erau agresate în mod josnic valorile naţionale.

Este arestat, refuzând să fie martor al acuzării în *procesul mistico-legionar Constantin Noica – Dinu Pillat* şi este condamnat la 12 ani de muncă silnică. În închisoarea de la Jilava, la 15 martie 1960, este botezat ortodox de către ieromonahul Mina Dobzeu. Trece prin închisorile de

[53] Mircea VULCĂNESCU, „Creştinul în lumea modernă", în vol. *Logos şi eros*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1991, p. 59.

la Jilava, Gherla și Aiud. În august 1964 este eliberat și își împlinește Botezul prin Taina Mirungerii, săvârșită la Schitul Darvari. La 16 august 1980 este primit în cinul monahal al obștii de la Mănăstirea Rohia, trecând la cele veșnice la 30 martie 1989.

Nicolae Steinhardt este un mărturisitor al bucuriei credinței, transformând suferințele și umilințele detenției într-o fericire trăită lăuntric, intens, spiritual și cultural. Întâlnirea cu Hristos Cel răstignit și înviat îi marchează întreaga existență. Pe urmele lui Pascal, Steinhardt afirmă că de fapt căutarea lui se întemeiază pe faptul că deja Hristos este Cel Care l-a găsit mai întâi. Inițiativei lui Dumnezeu, Nicolae Steinhardt îi răspunde cu onestitate și consecvență, orientându-se spre căutarea rostului și adevărului profund al existenței. Iubirea Adevărului și mărturisirea Lui reprezintă exigențe fundamentale pentru o apologie redutabilă, iar monahul de la Rohia a dovedit cu prisosință asumarea acestora.

Nicolae Steinhardt afirma că regimurile tiranice nu interzic rostirea adevărurilor, ci doar a unora, sau mai exact al unuia anume, al celui mai incomod pentru regim. El dă ca exemplu Revoluția franceză care permitea proclamarea mai multor adevăruri, dar pedepsea cu moartea pe cel care susținea că simplul fapt de a fi te născut nobil nu reprezenta un argument suficient pentru a fi ghilotinat, fără o altă procedură prealabilă decât simpla identificare. Sunt date și alte exemple (Olivier Cromwell, Jean Calvin, Thomas Munzer). În fața unei terori exercitate dinspre exterior este esențială exersarea libertății lăuntrice care determină o mărturisire în Duh și Adevăr.

În confruntarea cu ceea ce presupune mutilarea existenței, a identității și demnității persoanei într-un univers concentrațional, Nicolae Steinhardt evocă trei posibile soluții. Mai întâi este soluția propusă de Alexandru Soljenițîn în *Arhipeleagul Gulag*: aceea de a te considera mort. Cel care reușește să moară față de tot ceea ce presupune existența este salvat. Practic, devenind străin față de realitatea lumii nu mai există o monedă de schimb prin care poate fi achitat prețul trădării sufletului.

A doua soluție este cea a lui Alexandru Zinoviev, evocată de unul dintre personajele cărții sale *Înălțimile găunoase*: totala inadaptare la sistem. Este cazul zurbagiului, a vagabondului care nu are domiciliu, care trăiește de azi pe mâine, hoinărind prin lume și refuzând orice fel de

integrare în sistem. Un astfel de om, la marginea societății, este imun, rostind adevăruri, pe care ceilalți nu-și pot îngădui să le șoptească.

A treia soluție este cea întruchipată de Vladimir Bukovski. Acesta povestește că atunci când a primit prima convocare la sediul KGB n-a putut dormi toată noaptea; dar nu de frică sau de grijă, ci de nerăbdarea de a ajunge să le strige adevărul în față. Spunea că ardea de nerăbdare de a intra în ei ca un tanc.

Dincolo de aceste posibile soluții, Nicolae Steinhardt asumă și propune soluția duhovnicească a credinței: *„Pentru a ieși dintr-un univers concentraționar – și nu e neapărat să fie un lagăr, o temniță ori o altă formă de încarcerare; teoria se aplică oricărui tip de produs al totalitarismului – există soluția mistică a credinței*"[54].

Nicolae Steinhardt reprezintă tipul unui om rafinat de cultură, cu o impresionantă și variată erudiție, precum și cu o preocupare serioasă pentru știință. El evocă în textele sale deschiderile științei concretizate prin implicații ale teoriilor lui Max Planck, Albert Einstein, Niles Bohr, Werner Heisenberg, Kurt Gödel. Monahul de la Rohia arată că știința, în mod similar cu experiența literară, presupune multiple ipoteze, imaginație și multă putere asociativă. Atât cultura sa vastă, cunoașterile din literatură și filosofie, precum și informațiile din știință le orienta către teologie, fiind în acest sens un ilustru reprezentant al relației dintre teologie, cultură și știință[55].

Cu toate că a valorificat magistral relația dintre teologie și cultură, dintre credință și rațiune, convertirea și credința lui nu sunt rezultatul unor argumente și investigații de tip științific. În acest sens, Nicolae Steinhardt mărturisește: „Pentru mine, creștinarea se confundă cu o poveste de dragoste: o dublă îndrăgostire: de Biserica creștină și de neamul românesc. [...] Nu, n-am mers spre creștinism [...] pe căi

---

[54] Nicolae STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, Ed. Mănăstirea Rohia, Ed. Polirom, 2008, p. 43.

[55] Despre orizontul extins al culturii și științei monahului de la Rohia, Alexandru Paleologu mărturisește: „Nicolae Steinhardt mă dă literalmente gata cu nemaipomenita lui capacitate de informație. Știe tot, e la curent cu tot: microfizică, cibernetică, biologie, psihanaliză, muzică dodecafonică, artă abstractă, artă concretă, noul roman" (Ioan PINTEA, „Elogiul științei în opera literară și teologică a lui Nicolae Steinhardt", în Macarie MOTOGNA, Florian ROATEȘ (coord.), *Centenar N. Steinhardt*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2013, p. 123).

istorice, exegetice, arheologice, comparatiste; nu intelectualizând, nu raționând, comparând, studiind, reflectând selectiv; ci numai pe calea fermecată a dragostei"[56].

Nicolae Steinhardt dezvoltă o mărturisire care unește curajul cu inteligența credinței. El arată că niciodată Hristos nu ne-a cerut să fim proşti, arătând că, prin Evanghelie, Mântuitorul ne cheamă să fim buni, blânzi, cinstiți, smeriți și curați cu inima, dar nu tâmpiți. În opinia monahului Nicolae de la Rohia, creștinismul nu înseamnă nici lenevia minții, nici puturoșenie și confundarea monahismului cu mizeria sau cu prostia. În acest sens, Steinhardt a scris pagini memorabile.

Nicolae Steinhardt își mărturisește crezul ortodox într-un mod convingător, rezultat din experiența sa personală în viața Bisericii: „Credința noastră, sunt convins, nu urmărește o cunoaștere ocultă, o igienă mentală ori constituirea unei prime de asigurare la Județul de Apoi și este străină de unele intransigențe naive. [...] Și nu se potrivește cu o concepție pur organizatorică a Bisericii – organizare juridică și rece și, până la urmă, inchizitorială: frunți încruntate și grumaji țepeni; după cum nici cu hlizeala prostesc serafică ori neorânduiala și neastâmpărul. Nu se lasă înfrântă și convinsă de toate silniciile, durerile, nedreptățile și cruzimile lumii; crede în Dumnezeu adversativ: împotriva, în ciuda, în pofida lor. [...] Aștept, mort de spaimă și plin de nădejde, Judecata de Apoi, știu că nu știu nimic, n-am nicio dovadă, niciun argument și nicio îndreptățire și singurul lucru pe care-l știu este că Domnul e Calea, Adevărul și Viața. Aflat pe Golgota în vremea răstignirii, sunt sigur că nu I-aș fi cerut Domnului să coboare de pe cruce spre a crede că este Împărat. Ci, odată cu Dostoievski, cred că, măcar de-ar fi adevărul altceva decât Hristos, eu tot voi rămâne, orice s-ar întâmpla, cu Hristos. Mulțumesc puterilor cerești că m-am învrednicit a crede, că mi s-a făcut această neasemuită onoare și din tot sufletul rostesc, strigând cu lacrimi ca la Marcu: Cred, Doamne! Ajută necredinței mele"[57].

---

[56] Nicolae STEINHARDT, *Primejdia mărturisirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998, pp. 171, 175.

[57] Nicolae STEINHARDT, *Dăruind vei dobândi*, Ed. Mănăstirea Rohia, Polirom, 2008, pp. 490, 492.

Bibliografie

1. Ardeleanu, George, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, Ed. Humanitas, București, 2009;
2. Motogna, Macarie, Roateș, Florian (coord.), *Centenar N. Steinhardt*, Ed. Eikon, Cluj Napoca, 2013;
3. Steinhardt, Nicolae, *Articole burgheze*, Ed. Mănăstirea Rohia, Polirom, 2008;
4. Steinhardt, Nicolae, *Dăruind vei dobândi*, Ed. Mănăstirea Rohia, Polirom, 2008;
5. Steinhardt, Nicolae, *Jurnalul fericirii*, Ed. Mănăstirea Rohia, Polirom, 2008;
6. Steinhardt, Nicolae, *Primejdia mărturisirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998.

3.4. *Mărturisitori în contextul Ortodoxiei universale*

3.4.1. ***Părintele Pavel Florensky și geniul cuprinzător al Ortodoxiei***

Purtând convingerea luminată a celui care L-a întâlnit pe Hristos pe calea unei adevărate pasiuni pentru cunoaștere și adevăr, cu înțelegerea revelată lăuntric la vârsta de șaptesprezece ani că adevărul vieții își trage seva dintr-o realitate superioară celei de care poate da seama concepția științifică despre lume[58], Pavel Florensky va mărturisi prin propria sa persoană despre compatibilitatea profundă, sinergică, dintre a fi creștin și a fi căutător pe plan tehnic, științific sau artistic. Despre mărturia dată prin intermediul a ceea ce va reuși să devină el însuși, prietenul său filosof Serghei Bulgakov spunea că Părintele Pavel reprezenta pentru el nu numai manifestarea unui geniu, dar și o operă de artă, în sensul că persoana sa reprezenta armonie, frumusețe și spiritualitate.

[58] Paul FLORENSKY, *Souvenires d'une enfance au Caucase*, Éd. L'âge d'homme, Lausanne, 2005, pp. 15-18.

Venit pe lume (1882) într-o familie cu origini nobile, preocupată să-i sădească din copilărie mai curând spiritul științific decât duhul Bisericii, va ajunge în a întrupa în ochii contemporanilor săi un fel de Leonardo da Vinci al spațiului rusesc. Cu alte cuvinte, acel tip de geniu universal cu preocupări ample în domenii diferite ale cunoașterii, ca matematica, fizica, electronica, filosofia, filologia, arta, muzica, folclorul, dar, deopotrivă, preocuparea religioasă, care face din teologie propria sa trăire. Astfel, după cum mărturisea Bulgakov, cultura și Biserica, sau altfel zis, Atena și Ierusalimul se întâlneau în personalitatea părintelui. Cunoștea greaca și latina, vorbea limbile europene de mare circulație, precum și principalele limbi din Caucaz. În perioada de studii de matematică la Universitatea din Moscova se va preocupa deopotrivă de fizică, studiată în paralel cu filosofia, teologia, arta. Se va interesa de toate domeniile creativității umane. Cei patru ani (1900-1904) de studii tehnice vor fi urmați de o perioadă de formare teologică la Academia eclesiastică din Moscova. Va refuza un post de profesor la Universitate după încheierea studiilor tehnice, dar va preda în cele din urmă istoria filosofiei la Academia eclesiastică.

În persoana Părintelui Pavel Florensky identificăm *martirul* pe care ideologia totalitară comunistă l-a condamnat la moarte (în 1937, prin împușcare). Deopotrivă, descoperim în el *eruditul* care găsește naturalețea de a avea preocupări intelectuale cu totul remarcabile, genul interdisciplinar care jonglează cu cunoștințele făcând acele conexiuni care aduc o prospețime a cunoașterii care frizează apofatismul vizavi de posibilitățile contemporanilor săi. Ceea ce atrage și uimește este sensul căutărilor sale: la o epocă unde specializarea îngustă a științelor face ca omul de știință să prefere „adăpostul" disciplinarității, Părintele caută în chip revoluționar o sinteză a cunoașterii în care religia, arta și știința să se poată întâlni și completa reciproc. Este un erudit mărturisitor teolog.

Nu în ultimul rând, iar aceasta interesează în mare măsură lucrarea de față, identificăm în persoana Părintelui Pavel Florensky *apologetul*: angajat în meserii de ordin tehnic, și deci lucrător în domenii de competență mai puțin accesibile clerului, poartă uniforma sa eclesială, reverenda, prin care mărturisește, prin simpla prezență personală, despre convingerile sale de credință unei epoci unde tendința era spre ascundere sau apostazie sub povara ideologică alimentatoare de ateism.

Găsim revelator în acest sens un episod din viața lui, la întâlnirea cu Leon Troțki, care îi remarcă sutana pe vremea când Părintele conducea Direcția centrală a electricității și se îndrepta către locul de muncă. Troțki se apropie de el invitându-l la un congres al inginerilor în calitatea sa de profesor, cu observația că nu va putea veni însă îmbrăcat în reverendă. Părintele îi răspunde că nu a renunțat niciodată la angajamentul său eclesial. Troțki îi va îngădui în cele din urmă să participe cu acest „costum", iar momentul intervenției sale în congres, va fi, bineînțeles, unul al mărturisirii apologetice, în măsura în care avem de-a face cu faptul cu totul neobișnuit în epocă al venirii unui conferențiar din rândul clerului, considerat mediu al obscurantismului, care va uimi asistența prin pregătire tehnică și rigoare.

Scrierile sale, dintre care le remarcăm pe cele grupate sub titlul *Stâlpul și temelia Adevărului: încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, sunt o mărturie a originalității unui teolog care utilizează cu prospețime „cărămizile" cunoașterii acestei lumi în a construi înțelesuri și pătrunderi care țintesc *dincolo*. Chiar și atunci când face știință pură, cum ar fi în lucrarea *Numerele imaginare în geometrie*, consacrată interpretării geometrice a teoriei relativității a lui Einstein, nu ezită să afișeze convingeri religioase: geometria numerelor imaginare, cerută de teoria relativității privind corpurile care se deplasează cu viteze superioare vitezei luminii, este numită de Părintele Florensky „geometria Împărăției Cerurilor".

Părintele Pavel Florensky a întruchipat pe trăitorul creștin profund original prin felul în care și-a descoperit propria cale și devenire, nu în atitudine de izolaționism față de lume, ci asumând fertil și inovator materialele mediului ambiant ca pe o propedeutică vie în direcția descoperirii Dumnezeului celui Viu. Religia nu poate fi înțeleasă decât prin trăire, spunea Părintele, iar mărturia lui era și apologia vieții creștine la o epocă unde îngustarea trăirii, până la aneantizarea ei, era propusă pe criterii ideologice, deseori în numele spiritului științific pe care Părintele nu numai că nu l-a refuzat, dar l-a și integrat în propria căutare hrănită de prezența lui Hristos.

Bibliografie

1. Florensky, Paul, *Souvenires d'une enfance au Caucase*, Éd. L'âge d'homme, 2005, Lausanne, 2005;

2. Florensky, Paul, *Stâlpul și temelia Adevărului: încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, Ed. Polirom, Iași, 1999.

3.4.2. *Sfântul Luca al Crimeei – ierarh mărturisitor și taumaturg*

Apologet al credinței ortodoxe într-o perioadă atât de tulbure și de apăsătoare pentru Biserică precum cea a dictaturii proletariatului dominate de ideologia atee a bolșevicilor, figura Sf. Ier. Luca (1877-1961) impresionează prin modelul de luminător în Hristos pe care îl constituie întâi de toate în fața „medicilor care slujesc cu preoțească jertfire de sine pe omul suferind-căzut și preoților care îngrijesc cu devotament doctoricesc sufletul și trupul omului bolnav, dar înviat"[59], dar și a oricărui căutător onest de Dumnezeu. A întrupa performanța științifică la cel mai înalt nivel lucrătoare în chip sinergic cu efortul duhovnicesc al celui investit de Sus cu treapta arhieriei, angajat deci pe drumul unei deplinătăți deopotrivă științifice și teologice, toate acestea fac din arhiepiscopul Luca o figură aparte în istoria Bisericii.

Este vorba de un mărturisitor într-o epocă în care, după cum însuși este conștient, „a te face arhiereu însemna să te transformi într-un animal pentru vânat"[60], cu alte cuvinte într-un martir. Purtarea rasei ca mărturie a angajamentului eclesial, deopotrivă acolo unde pașii îl vor purta prin meseria de chirurg, este deopotrivă un martiriu. Ne imaginăm deruta ateilor din jurul său în acea vreme în care mersul societății era spre apostazie: „evenimentul hirotoniei unui medic a căzut ca un fulger peste orașul Tașkent. [...] rațiunea lor nu putea accepta că un cercetător de valoare a vrut să devină preot [...] mulți colegi s-au purtat cu nesocotință și dușmănie [...] mergea pe drum și auzea fraze jignitoare, ironice, cârteli [...] existau și preoți cărora le-a fost frică, care și-au lepădat

[59] Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca 1877-1961 – Chirurgul fără de arginți*, Ed. Biserica Ortodoxă / Egumenița, Galați, 1998, p. 1.
[60] Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca...*, p. 100.

rasa și au renunțat la preoție. A rămas director al Spitalului General din Tașkent, opera în fiecare zi, preda cursuri la Școala de Medicină întotdeauna îmbrăcat în rasă și purtând crucea"[61].

Slujirea bolnavului devine în viața sa o continuă mărturie evanghelică a prezenței tămăduitoare a lui Hristos. Uimea pe contemporani prin faptul că „omul acesta, medicul-idealist care credea în supranatural și în Dumnezeu, în știința lui era exact mai mult ca oricine"[62]. Va mărturisi pe Hristos cu orice risc, fie și acela al acuzației de crimă politică. Va refuza energic cererea oficialităților de a scoate icoana Maicii Domnului din sala de operație. În fața tiradei nivelatoare de tipul: „sala de operații este un serviciu public. Am despărțit statul de Biserică. Dacă chirurgul nostru vrea să se roage, treaba lui, dar să păstreze icoana acasă la el", va prefera să nu mai vină la spital, de fiecare dată partidul trebuind să cedeze[63].

Prin dialog onest cu detractorii, dădea mărturia creștină în medii cel puțin indiferente credinței, dacă nu de-a dreptul ostile. Nu vor lipsi disputele publice, a căror miză se putea cuantifica în vieți de oameni. „Cum este posibil ca dumneavoastră să credeți în Dumnezeu, părinte chirurg Voino-Iasenețki? L-ați văzut vreodată pe Dumnezeul dumneavoastră?" este întrebat într-un proces public unde se juca soarta mai multor oameni nevinovați, în apărarea cărora intervine cu curaj: „Pe Dumnezeu, într-adevăr, nu L-am văzut niciodată, domnule acuzator public. Dar am făcut operații pe creier și nu am văzut minte acolo înăuntru. Și nici conștiință nu am văzut acolo !"[64]. În chip similar, în anul 1947 răspunde în plin congres despre Cel în Care crede deși nu L-a văzut niciodată, argumentând că credem că există iubirea și mintea, deși nu se văd[65]. La un alt congres, de această dată la Yalta, mărturisește apologetic: „Deseori, iubiți colegi, auziți aceste cuvinte: inima mea este plină de dragoste sau de ură. Dar când deschideți inima nu găsiți niciuna din acestea, numai mușchi și sânge. Sau deschideți craniul și nu vedeți în el nici minte, nici prostie. Așa și eu, nu L-am văzut pe Dumnezeu, însă cred în Acesta"[66].

---

[61] Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca...*, pp. 78-79.

[62] Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca...*, p. 59.

[63] Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca...*, p. 67.

[64] Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca...*, p. 86.

[65] Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca...*, p. 331.

[66] Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca...*, pp. 331-332.

Viața sa de mărturie creștină îl va face pe prietenul său, celebrul savant Ivan Pavlov, să-i mărturisească într-o scrisoare: „particip și eu la martiriul dumneavoastră cu toată inima”[67]. Martiriu întărit de harul și de bunăvoirea lui Dumnezeu. Domnul Însuși îi va da de înțeles că Eseurile sale „sunt plăcute Domnului”, după cum va primi descoperire de Sus, „pentru că în felul acesta mărturiseam numele Lui într-o perioadă de avânt al propagandei antireligioase”[68].

O astfel de viață de sfânt va fi încununată cu neputrezirea trupului. Pătimirea pentru Hristos va deveni pildă de mântuire și altora, ceea ce ne situează pe teritoriul duhovnicesc al acelei Apologetici trăite ca mod de viață, care rodește convertire în Hristos celor care îi primesc mărturisirea (jurnalistul care îi va studia viața cu dorința de a-i scrie biografia se va converti el însuși, sub înrâurirea personalității Sfântului Luca, de la ateism la creștinism).

Bibliografie

1. Antonopoulos, Nectarie Arhim., *Sfântul Arhiepiscop Luca 1877-1961 – Chirurgul fără de arginți*, trad. Cristian Spătărelu, Ed. Biserica Ortodoxă / Egumenița, Galați, 1998.

3.4.3. *Sfântul Iustin Popovici și mărturisirea tainei Dumnezeului-Om în contextul culturii contemporane*

Teologia ortodoxă sârbă se va identifica în a doua jumătate a secolului al XX-lea cu figura impresionantă, patristică, am spune chiar evanghelică, a Părintelui Iustin Popovici. Va fi influențat formator de figura teologică și spirituală a episcopului Nikolai Velimirovici (1880-1956) care a marcat Ortodoxia sârbă din prima jumătate a secolului al XX-lea. Elaborează o monumentală *Teologie Dogmatică a Bisericii* (vol. I-III, 1932, 1935, 1978). În primele două volume, păstrează formal planul „dogmaticilor” de școală

---

[67] Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca...*, p. 153.
[68] Arhim. Nectarie ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca...*, p. 213.

ruse ale lui Macarie Bulgakov și Silvestru Malevanski, dar aduce în același timp o înnoită abordare și înțelegere a dogmelor Bisericii: biblică, patristică, duhovnicească, ascetică, încadrată și concentrată în Revelație, cu centrul în Logosul Hristos. Acest mod de înțelegere al dogmelor va fi magistral expus în monumentala eclesiologie apărută în 1978 (același an cu apariția *Teologiei Dogmatice Ortodoxe* vol. I-III a Părintelui Dumitru Stăniloae).

Dogmele Bisericii au îmbrăcat în exprimarea teologică a Părintelui Iustin Popovici și un caracter apologetic, mărturisitor. Adevărul Hristos este prezent în adevărurile dogmatice, care, dincolo de orice conceptualizare și abstractizare, sunt experimentate în viețile sfinților ca prezență a lui Hristos. În acest sens a mărturisit în contextul secolului al XX-lea – veac al conflictelor armate, al totalitarismelor, al dezvoltării tehnologiei și informației și al consumismului - că: „Dumnezeul-om este cea dintâi, cea mai mare, cea mai de bază și ultimă valoare în viața omenească [...]. Dumnezeul-om este El însuși sinteza cea mai desăvârșită a dumnezeiescului și a omenescului, a ceea ce este aici și ceea ce este dincolo, a naturalului și a supranaturalului, a fizicului și metafizicului, a realului și a idealului"[69].

În *Prolog* și *Epilog* la *Viețile Sfinților*, Părintele Iustin evidențiază centralitatea lui Hristos în acest demers soteriologic și accentuează experiența vieții lui Hristos în viețile sfinților, care fac parte din Biserică. Dincolo de ariditatea unei teologii abstracte, el mărturisește realitatea vieții și dogmei Bisericii, cuprinsă în Viețile Sfinților: „*Viețile Sfinților* nu sunt nimic altceva decât viața Mântuitorului Hristos repetată mai mult sau mai puțin, în cutare sau cutare mod, în fiecare sfânt. Sau, mai exact este viața lui Hristos prelungită în sfinți [...]. Viața sfinților este în realitate însăși Viața Dumnezeului-om canalizată în toți cei ce-L urmează pe El și trăită de ei în Biserica Lui. [...] Dar *Viețile Sfinților* ce sunt? Nimic altceva decât un fel de continuare a *Faptelor Apostolilor*. În aceste *Vieți* întâlnim aceeași Evanghelie, aceeași viață, același adevăr, aceeași dreptate, aceeași dragoste, aceeași credință, aceeași veșnicie, aceeași *putere de sus*, același Dumnezeu și Domn. [...] Pentru că *Viețile Sfinților* nu sunt altceva decât adevărurile

[69] Arhim. Iustin Popovici, „Valoarea supremă și criteriul ultim în Ortodoxie", în: *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 121.

evanghelice dumnezeiești transferate în viața noastră omenească, prin har și prin nevoințe ascetice. [...] Tocmai de aceea *Viețile Sfinților* constituie o dovadă și o mărturie că obârșia noastră este din cer; că nu suntem din lumea aceasta, ci din alta; că omul este om adevărat numai în Dumnezeu; că trăim pe pământ pentru cer. [...] De aceea, *Viețile Sfinților* alcătuiesc în realitate Dogmatica aplicată, pentru că ei au trăit toate adevărurile dogmatice sfinte și veșnice în toată puterea lor creatoare și făcătoare de viață. În *Viețile Sfinților* se arată în chipul cel mai izbitor că dogmele nu sunt numai adevăruri ontologice, în ele însele și pentru ele însele, ci orice dogmă este izvor de viață veșnică și de sfântă spiritualitate, în acord cu preaadevărata Evanghelie a unicului și de neînlocuitului Mântuitor și Domn"[70].

Din această viziune asupra sfințeniei omului fundamentată în Revelație va dezvolta propria viziune asupra culturii lumii. El mărturisește că nu există cultură autentică fără sfințenie și că separată de sfințenie, opusă Evangheliei, cultura – în special cea europeană idolatră și autonomă – devine o zadarnică sforțare, care schimbă omul într-o fiară instruită, dar sălbatică. Concluzia Părintelui Iustin este următoarea: *fără sfințenie nu există cultură și educație, fără sfinți nu există pedagogi și învățători*[71].

Prin urmare, *criteriul fundamental al Ortodoxiei este, în gândirea părintelui Iustin Popovici, nu un concept sau o axiomă abstractă, ci Persoana Dumnezeului-Om, și acest criteriu rămâne valabil pentru orice cultură teonomă.* Acest criteriu constituie miezul de foc al Revelației lui Dumnezeu în istorie și culmea manifestării lui Dumnezeu în lume. De aceea, pentru Părintele Iustin „există numai două filosofii: cea divino-umană și cea omenească. Una este filosofia unității, a monismului divino-uman, iar cealaltă, filosofia diviziunii, a pluralismului omenesc. [...] Filosofia divino-umană este filosofia experienței divino-umană. În ea toate se bazează pe experiență, pe trăire în har și pe faptă. Aici nu există nimic abstract, nimic care să nu fie real"[72]. Prin urmare, criteriul suprem al Ortodoxiei este asumat nu doar rațional, ci existențial, deplin, unitar și

---

[70] Arhim. Iustin Popovici, „Împreună cu toți Sfinții", în vol. *Omul și Dumnezeul-Om...*, pp. 98-104.

[71] Arhim. Iustin Popovici, „Doliu pentru Hristos. Cultură și sfințenie", în vol. *Omul și Dumnezeul-Om...*, p. 82.

[72] Arhim. Iustin Popovici, „Între două filozofii", în: *Omul și Dumnezeul-Om...*, p. 53.

integral. Este o asumare prin experiență, nu prin reflecție rațională, autonomă. Filosofia divino-umană este filosofia vieții, este filosofia după Hristos, a omului înnoit, în timp ce filosofia umană este filosofia după om care este supusă păcatului și morții. Întreg demersul teologic al Părintelui Iustin respiră de această structurare care îl plasează permanent pe om, în virtutea libertății sale, între cele două filosofii. *El așază divino-umanitatea ca și criteriu ultim și valoare supremă a Ortodoxiei și manifestării ei, a Bisericii și manifestării ei în lume.*

Toate umanismele „readuc pe om la idolatrie, la politeism, la o dublă moarte: spirituală și naturală. Despărțit de Dumnezeul-om orice umanism se transformă treptat în nihilism. [...] Toate umanismele omului european nu sunt în esență altceva decât o neîntreruptă revoltă împotriva Dumnezeului-om, Hristos"[73].

Teologul sârb este de părere că arianismul nu a fost înmormântat, ci este prezent în trupul Europei contemporane, opera lui Arie se săvârșește în mod continuu, relativismul european contemporan constituind o moștenire a arianismului, relativismul metafizic dând naștere relativismului moral. Iustin Popovici opune acestei stări de fapt, autonome și autosuficiente, principiul axiologic și gnoseologic universal al neamului omenesc întrupat în Persoana lui Iisus Hristos Dumnezeu adevărat și Om adevărat. Textele sale sunt grăitoare pentru afirmarea unei viziuni apologetic-mărturisitoare asupra omului în contextul unei culturi autonome: „El a dezlegat toată problema omului [...] devenind astfel, o dată pentru totdeauna, valoarea supremă și criteriul ultim al neamului omenesc, El Singurul Dumnezeu Adevărat și Singurul Om Adevărat, Singurul Dumnezeu Desăvârșit. Ca atare, El este unica valoare supremă și unicul și ultimul criteriu final al omului însuși în ființa lui psihosomatică, în potențialitatea lui divino-umană și tot ceea ce este omenesc și al omului. Numai în Dumnezeul-om s-a văzut pentru prima dată omul pe sine însuși desăvârșit și veșnic. Și s-a cunoscut pe sine în toate dimensiunile lui. De aici noul principiu axiologic și gnoseologic universal al neamului omenesc: „*Dumnezeul-om măsura tuturor*"[74].

[73] Arhim. Iustin POPOVICI, „Gânduri despre «infailibilitatea» omului european", în: *Omul și Dumnezeul-Om...*, p. 166.

[74] Arhim. Iustin POPOVICI, „Gânduri despre «infailibilitatea» omului european", p. 157.

Părintele Iustin Popovici nu face teologie de dragul unui simplu exercițiu intelectual, ci leagă reflecțiile sale cu viața omului, cu soteriologia și cu sensul general al creației și culturii umane. Omul autonom este omul păcatului și al morții, spre deosebire de omul care asumă viața în Hristos ca model de viețuire în Biserică. *Asumarea și mărturisirea principiului hristologic ca centru al creației, culturii și mântuirii evidențiază interesul legitim al teologului sârb pentru dezlegarea sensului existenței și indicarea direcției pe care aceasta o are structural spre Hristos. Acest demers își găsește deplin legitimitatea în secolul al XX-lea și nu numai, un secol în care omul, sub influența tehnicii, a secularizării și a filosofiilor și ideologiilor modernității și-a pierdut sensul de ființă teologică descoperit în Hristos și Biserică.*

De aceea, tonul direct al Părintelui Iustin la adresa Occidentului și culturii europene, este perceput de Panayotis Nellas ca fiind nu cauza vreunui conservatorism sau fanatism orb, ci mai degrabă înscris în pedagogia terapeutică a Evangheliei și Sfinților Părinți[75]. Exprimarea directă a principiilor evanghelice de către părintele Iustin Popovici într-un anumit context istoric ține de reacția apologetică a teologului, întru nimic deosebită de multe reacții de acest fel prezente în gândirea și viața Părinților Bisericii. Și Părinții Bisericii au reacționat apologetic contextual, mărturisind Adevărul Evangheliei și al dogmei Bisericii, împotriva relativismului dogmatic, cultural și moral al vremii lor. Părintele Iustin Popovici, proiectează în întregul său demers dogmatic-apologetic dimensiunea eshatologică a credinței Bisericii, evidențiind ceea ce rămâne din întregul efort uman autonom sau teonom. *Criteriul hristologic divino-uman reprezintă pentru teologul ortodox „busola" afirmării sensului vieții și culturii umane dincolo de orice umanism golit de spiritualitate și de orice*

[75] Panayotis NELLAS, „O carte pătrunzătoare pe o temă nevralgică", *Postfață* la vol. Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-om...*, p. 212. A se vedea și critica lui Nellas la adresa câtorva idei enunțate în această lucrare (p. 214). Părintele Profesor Ioan Ică și Diac Ioan Ică jr evidențiază aspecte ale teologiei lui Iustin Popovici care pot constitui la rândul lor argumente pentru unele „excese", cele din urmă datorându-se în opinia lor pe de o parte stilisticii profetic-tradiționale de tip romantic și specificului demersului teologic pe care l-a ilustrat exemplar, iar pe de altă parte unui anume context cultural și istoric în care aceasta a fost formulată (a se vedea Pr. Ioan ICĂ, Diac. Ioan I. ICĂ jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului", *Studiu introductiv* la Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om...*, p. 28).

viziune teonomă din care omul și valorile lui să lipsească. Acest criteriu hristologic este relaționat strâns cu sfințenia umanului prezentă în Viețile Sfinților, conștienți de dimensiunea și vocația eshatologică a omului în cadrul istoriei și a culturii lumii.

Prin întreaga sa operă, Părintele Iustin Popovici se înscrie în curentul de înnoire a teologiei ortodoxe, de sinteză neopatristică, de recentrare a teologiei pe fundamentele teologiei biblice și patristice recuperând creator modelul autentic ortodox al teologiei eclesiale apostolice, patristice și bizantine, care, vreme de câteva secole a fost ignorat sub influența orientărilor de tip scolastic și pietist ale teologiei apusene. Prin relația interioară dintre teologie și viața Bisericii, teologie și hagiografia Bisericii, teologie și spiritualitate, dintre asceză și mistică, dintre tradiție și contemporaneitate, gândirea Părintelui Iustin Popovici se prezintă ca o adevărată gândire patristică pentru vremurile noastre.

Bibliografie

1. Ică, Ioan I. jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului", *Prefață* la Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filosofiei,* trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997;

2. Ioja, Cristinel, *O istorie a Dogmaticii în Teologia Ortodoxă Română*, vol. 2, Ed. Prouniversitaria, București, 2013;

3. Popovici, Iustin, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

3.4.4. *Panayotis Nellas și structurarea unei antropologii hristologice în contextul actual*

Panayotis Nellas (1936-1986), teolog grec, mărturisitor al lui Iisus Hristos ca Logos întrupat și Model absolut al omului, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, aduce contribuții semnificative în cadrul Apologeticii Ortodoxe prin viziunea biblică și patristică exprimată în *Ζώον θεούμενον*

(*Omul, animal îndumnezeit*). În contextul proliferării unor antropologii autonome și în același timp reductive, generate în modernitate prin exacerbarea egocentrică a omului golit de spiritualitate, *Panayotis Nellas plasează discursul despre om în perspectiva hristologică a Logosului întrupat relaționând antropologia cu hristologia și eclesiologia ortodoxă.* Spre deosebire de modelele antropologiei ortodoxe exprimate în *Dogmaticile* de școală, perspectiva pe care Nellas o proiectează asupra antropologiei ortodoxe rămâne într-o maximă fidelitate față de textele biblice, patristice și duhul dintotdeauna al Bisericii Ortodoxe.

Antropologia hristologică mărturisită de Panayotis Nellas este construită în jurul viziunii biblice și patristice asupra omului potrivit căreia acesta este „chip al Chipului". Teologul grec arată că „punctul de plecare și centrul teologiei «chipului» este pentru Părinți învățătura Sf. Ap. Pavel. Este însă un dat hermeneutic al științei biblice actuale faptul că pentru Pavel «chip al lui Dumnezeu» este Hristos. [...] De fapt, Părinții au prelungit linia de mai sus a lui Pavel și înainte de Hristos, legând tema paulină *Hristos - Chip al lui Dumnezeu* cu tema Facerii *omul - după chipul lui Dumnezeu*. Deja la Irineu, Clement, Origen, Atanasie, Grigorie al Nyssei ș.a. – ca să ne limităm numai la cei pentru care avem monografii speciale asupra acestei teme – este clară distincția că Hristos reprezintă Chipul lui Dumnezeu, iar omul, chipul lui Hristos, că, adică, *omul este chip al Chipului*"[76].

În opinia lui Nellas, această corelație și distincție are trei consecințe fundamentale privind antropologia, și anume: *constituția hristologică a omului, destinul hristologic al omului* și *obârșia în Hristos a omului*[77]. Concluzia lui Nellas în urma acestei analize are un pronunțat substrat apologetic-mărturisitor: „Devine astfel limpede faptul că esența omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul (modelul) pe baza căruia a fost plăsmuit și spre care tinde. [...] Acest ultim punct înseamnă că adevărul ontologic al omului nu se află în el însuși, înțeles în mod autonom: în însușirile lui naturale, cum susțin teoriile materialiste, în suflet sau în partea superioară a sufletului, mintea (intelectul), cum credeau

[76] Panayotis NELLAS, *Omul - animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 67-68.

[77] Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, pp. 68-73.

mulți filosofi antici, sau exclusiv în persoana omului, cum admit sistemele filosofice personocentrice contemporane, ci în *Arhetipul* lui. De vreme ce omul este o icoană, existența lui reală nu e determinată de elementul creat din care este făcută icoana, cu tot caracterul iconic pe care-l are însuși «materialul» creat, ci de Arhetipul (Modelul) ei necreat. Omul este înțeles de Părinți în mod ontologic numai ca ființă teologică. *Ontologia lui este iconică*"[78]. *Pentru Părinții Bisericii, taina omului și a destinului său se situează în perspectiva iubirii Sfintei Treimi. Viziunea omului creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" din cartea Facerii își găsește deplina semnificație în mărturia Noului Testament. A fi „după chip" înseamnă, înainte de toate, a tinde către propriul Model.* Omul e „icoană creată", chemat să se configureze după chipul lui Hristos, Care este El însuși „Chipul lui Dumnezeu Cel nevăzut" (*Coloseni* 1, 15).

Antropologia hristologică a lui Nellas, fundamentată biblic, patristic și eclesial, se impune cu atât mai mult cu cât la începutul celui de-al III-lea mileniu creștin, omul, redus la nevoile elementare biologice și culturale ale supraviețuirii, dispune – în viziunea diac. Ioan I. Ică jr – de o „antropologie precară și fragilă", care, dacă nu va fi re-dimensionată în Iisus Hristos, se pare că va sfârși sub „zodiile unui tot mai apăsător antiumanism". Părintele Ioan Ică jr subliniază contribuția decisivă a lui Nellas la antropologia ortodoxă și prezintă, în sinteză, un tablou impresionant al încercărilor eșuate ale omului modern de a se defini pe sine, în autonomia sa, încercări care au consecințe grave pentru sensul existenței lui: „Această demisie de la umanitate trădează precaritatea definițiilor omului vehiculate în epoca modernă. După refuzul sau reprimarea înțelegerii teologice creștine medievale, de la Renaștere încoace omul european e un animal în căutarea unei definiții. Reluate de metafizicile raționaliste ale iluminismului «clasicist», vechile definiții antice (animal rațional și muritor, animal social etc.) au coexistat concurențial cu reprezentările arhaice și gnostice (omul ca «microcosm» și «microtheos», scânteie de divinitate căzută în materie etc.), relansate în alchimie, magie și esoterisme și dezvoltate speculativ de metafizicile idealiste «romantice» și de ideologiile născute în secolul al XIX-lea în urma răsturnării acestora:

---

[78] Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, pp. 75-76.

marxismul, existențialismul, istorismul etc. Emancipată de sub tutela tradiției teologice și metafizice, ieșită din perspectiva lor finalistă («teleologică» sau «eshatologică» unde omul se explică prin scopuri transcendente), antropologia modernă a privilegiat în ultimele două secole, în sens pozitivist, demersul «arheologic», pledând pentru explicarea reducționistă a omului prin originile și condițiile existenței lui naturale abordate din perspectiva dominantă sau conjugată a biologiei, psihologiei, sociologiei, lingvisticii, sistemelor, comunicării etc. Omul a fost redus astfel la nevoile elementare biologice și culturale ale supraviețuirii lui (hrana, reproducerea), la jocul pulsiunilor fundamentale create în jurul acestor nevoi, al relațiilor economice, limbajului etc. Funcția integratoare a Revelației a fost uzurpată de metafizică și apoi de ideologie, rezultatul funest fiind catastrofa umanismelor europene moderne, al căror antropocentrism fragil n-a putut stăvili sinuciderea în masă a omului ca ființă teologică și religioasă, nici ororile omuciderii «industrializate» și dezumanizările de tot felul care au invadat societățile actuale (droguri, violență, erotismul exacerbat, consumerismul) depersonalizându-le intens"[79].

Istoria recentă a umanității demonstrează faptul că omul nu se poate defini autentic decât printr-un recurs autentic la Iisus Hristos, Dumnezeul-Om. În funcție de Hristos, omul se poate defini, își poate identifica sensul și scopul existenței, își poate regăsi echilibrul existenței, șubrezit de diferitele alienări antropologice, reducționiste, ale ultimelor secole. Pentru a exprima această stare, precum și implicațiile ei asupra existenței umane, exegeții creștini s-au folosit adeseori de conceptul de „haine de piele", concept care se referă exclusiv la starea omului de după cădere și care este exprimat pentru prima dată în *Cartea Facerii* 3, 21. Panayotis Nellas arată că ceea ce observația empirică numește „naturalitatea" omului, pentru învățătura biblică și patristică este o stare ulterioară, de după cădere, nu însăși natura lui originară și, prin urmare, adevărată: „[...] înainte de a fi îmbrăcat «hainele de piele», omul purta un veșmânt țesut de Dumnezeu, haina lui psihosomatică era țesută din harul, lumina și slava lui Dumnezeu".

---

[79] Diac. Ioan I. ICĂ jr, „«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", *Studiu introductiv* la Panayotis NELLAS, *Omul - animal îndumnezeit...*, pp. 6-7.

„Hainele de piele" vizează în primul rând mortalitatea omului, mortalitate care îmbrățișează întregul organism psiho-somatic, adică nu numai trupul care devine dens și solid, ci și funcțiile psihice care devin „corporale". Panayotis Nellas, citând pasaje din textele Părinților Bisericii, avertizează că în acestea nu este vorba de moarte, ci de mortalitate biologică, de o nouă stare în care se găsește omul, de o viață în moarte. Dar mortalitatea este o caracteristică a naturii iraționale, iar îmbrăcarea omului cu aceasta coincide cu faptul că de acum el trăiește viața naturii iraționale și se caracterizează prin însușirile ei. *În acest sens, toate științele, artele, profesiile și politica reprezintă conținutul hainelor de piele, reprezentând atât o degradare a dimensiunilor „chipului lui Dumnezeu" în om, cât și o adaptare a omului prin milostenia lui Dumnezeu la condițiile create de căderea în păcat. Altfel spus, capacitățile de a trăi cu care a fost înzestrat omul și care erau într-un anume grad spirituale, s-au închis în materialitate, și în loc să se înalțe la treapta de „simțuri spirituale" au decăzut la treapta de simple funcții psiho-somatice, biologice*[80].

Panayotis Nellas oferă o viziune ortodoxă nu numai asupra omului, ci și a cosmosului și a rolului omului în lume, teme deosebit de importante pentru Apologetica Ortodoxă în contextul proliferării unor concepții și sisteme secularizate și autonome asupra cosmosului și a rolului omului în lume. Dacă păcatul este o cădere de la „paradisul hranei nemuritoare", Iisus Hristos este Cel care restabilește lumea în starea de taină a creației. De aceea, ospățul sacru, euharistic redă omului acea bucurie inițială, în care fiecare lucru al acestei lumi dobândește o valoare de mijlocire, o valoare de eternitate. Panayotis Nellas subliniază în acest sens: „Ca adunare a credincioșilor în jurul altarului, Euharistia reprezintă reconstituirea vetrei străvechi a Paradisului. Ca și comuniune deplină a credincioșilor cu Dumnezeu și întreolaltă, ea desăvârșește această vatră, unifică absolut umanitatea, făcând-o Trup al lui Hristos. Ca jertfă și ofrandă, creează din nou relația dinainte de cădere, a omului cu creația, și o desăvârșește. Creaturile care reprezintă bogăția omului sunt oferite cu iubire lui Dumnezeu. Astfel, creația devine mediul prin care omul se unește cu Dumnezeu. Materia se umple de duhul și viața spirituală care funcționează în Liturghie

[80] Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, pp. 85-91.

neîntrerupt și deplin. Toate acestea se fac pentru că Euharistia este Hristos, Care reprezintă trecutul, prezentul și viitorul real al lunii"[81].

Comuniunea omului cu Hristos, în Sfânta Biserică, are menirea să transforme și atitudinea acestuia față de creație. În locul unei dimensiuni opace, autonome, omul poate îmbrățișa o dimensiune personală, comunională, devenind astfel preotul creației, iar creația, prin omul sfânt, desăvârșit în Hristos și în Biserică, este spiritualizată. Vedem, așadar, că nu numai omul, ci și cosmosul întreg nu se poate înnoi decât în relație cu Hristos și Biserica, centrul liturgic al întregii creații, care crește în lume, în măsura în care omul se împărtășește de viața liturgică și sacramentală a ei. Tainele Bisericii constituie inima vieții cosmice deoarece materia supusă morții primește în și prin ele puterea vieții, a unei noi vieți. De aceea, Biserica ne îndeamnă, plecând de la textele Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții să ne *înnoim* viața prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt. De înnoirea vieții noastre depinde înnoirea întregului cosmos, care nu este exclus din planul mântuirii, al înnoirii și al desăvârșirii. De aceea, Nellas *mărturisește în sens apologetic că toate dimensiunile viețuirii, profesională, artistică, intelectuală, pot și sunt chemate să se altoiască pe viața sacramentală devenind din simple facultăți de a trăi, „simțiri și funcții spirituale", mijloace prin care omul asumă și încorporează cosmosul în Biserică.*

Bibliografie

1. Ică Ioan I. jr, „«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", *Studiu introductiv* la Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

2. Ioja, Cristinel, *Homo adorans. Între Iisus Hristos și politeismul lumii contemporane,* Ed. Universității *Aurel Vlaicu*, Arad, 2008;

3. Nellas, Panayotis, *Omul - animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

[81] Panayotis NELLAS, *Omul - animal îndumnezeit...*, p. 171.

II

APOLOGETICA ORTODOXĂ ÎN RAPORT CU DATELE RECENTE DIN ARIA ȘTIINȚELOR UNIVERSULUI

1. Cosmologia științifică actuală - interfață în relația dintre teologie și știință

Cuvinte cheie: *creație, cosmologie, Big Bang, raționalitatea Creației, unitate, diversitate.*

1.1. *Universul în expansiune - descoperire a secolului al XX-lea*

În diverse forme, ideea unui univers etern a supraviețuit unui șir lung de secole și unor contestatari iluștri. O găsim, de exemplu, exprimată, într-un fel indirect, la Newton: „Spațiul absolut, considerat în natura sa fără nicio relație cu ceva extern, rămâne totdeauna asemenea și imobil" și „timpul absolut, adevărat și matematic, în sine și după natura sa, curge în mod egal fără nicio legătură cu ceva extern"[82]. Viziunea susținută de Newton va avea și oponenți cu nume sonore în filosofie și științe. Leibniz, de exemplu, refuza să identifice spațiul euclidian absolut cu spațiul fizic, iar episcopul anglican George Berkeley va refuza ideea spațiului absolut, pe temeiul că ar însemna că există ceva infinit, și absolut, înafara lui Dumnezeu.

În 1916, Albert Einstein formulează *Relativitatea Generală*, o generalizare a *Relativității Restrânse* și a legii atracției gravitaționale a lui Newton, o teorie unificată care oferă o descriere mai precisă a gravitației, prin intermediul unor ecuații ce traduc interacțiunea propriu-zisă în curbura spațiu-timp. În paralel, alți doi fizicieni, tânărul Alexander Friedman și preotul catolic Georges Lemaître, găsesc în aceste ecuații soluții care indică posibilitatea ca Universul în care trăim să fie în expansiune.

Observațiile efectuate de Edwin Hubble în anii 1920 și 1930 au arătat, independent de toate aceste lucrări, că galaxiile se îndepărtează

---

[82] Isaac NEWTON, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, trad. Prof. Victor Marian, Ed. Academiei, București, 1956, pp. 30-31.

unele de altele și că, pentru un observator terestru, Universul se extinde în toate direcțiile, indiferent unde anume ne-am îndrepta privirea. Aceste rezultate vor schimba radical reprezentarea despre Univers, constituind datele de pornire pentru un nou model de univers, în expansiune.

Potrivit acestui nou model, întregul Univers este rezultatul unei explozii care a generat spațiul și timpul, întreaga materie a stelelor și corpurilor cosmice, dar și toate formațiunile galactice cunoscute. În deceniile următoare, alte câteva descoperiri cum sunt cele referitoare la radiația cosmică de fond sau descrierea originii și ponderii atomilor din Univers (aspecte cuprinse în teoria *nucleosintezei*), au consolidat modelul dinamic al universului considerat de unii cercetători cea mai mare descoperire științifică a secolului al XX-lea.

Întrucât modelul cosmologic cu Big Bang este cel utilizat astăzi pe scară largă, cea mai mare parte din considerațiile ce urmează vor face referire la datele și ipotezele lui. Încercăm să subliniem elementele de convergență între aceste date ale cosmologiei și reflecția teologiei patristice, dar și câteva deosebiri importante între considerațiile care se fac pe marginea acestui model și doctrina creației conturată în spațiul creștinismului răsăritean.

1.2. *Date ale cosmologiei patristice*

Ideea unei lumi create *ex-nihilo* aparține în mod exclusiv culturii și tradiției iudeo-creștine. Există două mențiuni nou-testamentare ce pot fi invocate aici. Este vorba despre textul din debutul *Evangheliei Sfântului Ioan*: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul [...]. 1). Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (1, vers. 1 și 3) și de pasajul prezent în *Epistola către Evrei*: „Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu, de s-au făcut din nimic cele ce se văd" (*Evrei* 11, 3). Unii autori susțin, de asemenea, ideea că această concepție este prezentă explicit chiar în Vechiul Testament. Vladimir Lossky, de exemplu, invocă un loc din *2 Macabei* 7, 28, mărturisirea unei femei din neamul lui Israel către

fiul său[83]: „Rogu-te, fiule, ca la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a făcut" (*2 Macabei* 7, 28).

Înțelegând riscul reducerii întregului act al creației la modelarea unei materii preexistente, Părinții au insistat asupra principiului creației din nimic. Teofil al Antiohiei, de exemplu, are multe mențiuni cu privire la faptul că Dumnezeu a făcut lumea fără să fi folosit ceva preexistent. Exprimarea lui este fără echivoc. Dumnezeu „a făcut totul din ce nu există, dându-i existență [...] încât n-a existat nimic alături de Dumnezeu, ci El era singur; nu avea nevoie de nimeni și de nimic. [...] Că cel care e creat are și trebuințe, pe când Cel necreat n-are trebuințe de nimic"[84].

O contribuție decisivă în această înțelegere a lumii a avut Sf. Atanasie cel Mare. Între lumea creată și Dumnezeu, va afirma el, există o prăpastie de netrecut. Pe de o parte, Ființa Absolută a lui Dumnezeu Cel etern și neschimbat, nemuritor și incoruptibil, pe de altă parte, cosmosul contingent, expus schimbării și corupției. Totodată, Sfântul Atanasie va afirma distincția dintre *crearea* lumii, subzistentă, contingentă, schimbătoare și coruptibilă, și *nașterea* Fiului lui Dumnezeu, din veșnicie, Dumnezeu adevărat. Pentru a exprima faptul că prăpastia cea mai mare este între Dumnezeu și Creație, nicidecum între Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul, Sf. Atanasie cel Mare ajunge să facă o deosebire esențială între *nașterea* Fiului și *generarea* lumii[85].

Conform acestei înțelegeri, materia lumii, spațiul și timpul nu au existat de la sine, din eternitate, fără voia divină. Expresia *la început* (*εν αρχή*), utilizată în textul referitor la Creație prezent în *Facerea*, indică tocmai aceasta: „prima unire a veșniciei lui Dumnezeu cu timpul și începutul timpului", prima clipă a dialogului lui Dumnezeu coborât la creatură cu creatura ce începe „drumul ei temporal"[86]. Cuvântul *bereșit*

---

[83] Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, p. 122.

[84] Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică...*, p. 284.

[85] Gheorghe F. ANGHELESCU, *Timp și dincolo de timp. Considerații din antropologia patristică clasică răsăriteană*, Ed. Universității din București, 1997, p. 41.

[86] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 228.

din textul ebraic are, pe lângă înțelesul temporal și înțelesul de principiu metafizic, sens pentru care traducătorii latini au utilizat *in principio*.

Sf. Vasile cel Mare va scrie că expresia „la început" prezentă în *Facerea* marchează deopotrivă frontiera eternității și a timpului, „un fel de moment atemporal în sine, dar a cărui țâșnire suscită timpul, punct de atingere, s-ar putea spune, al voinței divine cu ceea ce, trecând de la nonexistență la existență, începe acum și, neîncetând să înceapă, devine și durează"[87].

Dar, în legătură cu teologia creației, în expresia ei ortodoxă, este deosebit de semnificativ faptul că expresia *εν αρχή* apare în prologul *Evangheliei Sfântului Ioan* și în *Proverbe* 8, 22. Acest fapt este comentat de Sf. Irineu de Lyon, Origen, Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigorie de Nyssa[88]. În locul nou-testamentar indicat, începutul lumii e pus în legătură cu Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu, pentru că „numai Cuvântul, implicând în El voința și gândirea, poate face să înceapă ceva nou cu adevărat"[89].

Pe de altă parte, înțelesul metafizic de *principiu*, regăsit în traducerea latină, trimite la faptul că lumea a fost făcută toată deodată, în sensul că dintru început toate erau ascunse în ceea ce s-a făcut (κεφάλαιον). Sf. Grigorie de Nyssa afirmă că Scriptura învață despre faptul că Dumnezeu a creat lumea în rezumat, din prima mișcare a voinței Lui. Toate celelalte elemente constitutive lumii au apărut într-o anumită succesiune, conform înțelepciunii lui Dumnezeu, Care-Și făcea simțită prezența în ele, concretizându-se de-a lungul timpului, atunci când acelea se cuveneau să apară[90].

---

[87] Olivier CLEMENT, „Notes sur le temps (II)", în: *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, Paris, 1957, nr. 27, p. 134, apud Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 228.

[88] SF. IRINEU DE LYON, *Demonstratio Apostolica* 43; ORIGEN, *Comentarii in evanghelium Ioannis*, I, 90-124; SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Apologia in Hexaemeron*, *PG* 44, 72 A, *apud* Cristian BĂDILIȚĂ et al. [coord.], *Septuaginta*, vol. I, Ed. Polirom, Iași, 2004, vol. I, p. 50, nota 1. În *Omilii la Hexaemeron* (I, 6) – text indicat la aceeași notă din *Septuaginta*.

[89] Pr. Dumitru STĂNILOAE, nota 11, în SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, I, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, notă, pp. 25-26.

[90] În *Hexaemeron*, 44, 72 C, 76 B, *apud* Pr. Vasile RĂDUCĂ, *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 45.

În legătură cu aceasta este important să subliniem și ideea progresivității creației pe care o găsim exprimată și de Părintele Stăniloae: „toate cele posterioare au fost prevăzute în ceea ce s-a creat la început, și apoi în mod special în cele imediat anterioare, sau ceea ce a fost creat de la început a fost creat de Dumnezeu capabil să primească și puterea prin care să apară noi ordini. Astfel, totul iese din voia lui Dumnezeu, dar voia Lui se folosește și de cele anterioare”[91].

1.3. *Cosmologia în teologie și știință. Distincții și puncte de convergență. Câteva exemple*

1.3.1. ***Miraculoasa adecvare dintre om și lume sugerează existența unui Creator***

Multe date și situații din cuprinsul explorărilor științifice ale universului sunt relevante pentru reflecția teologiei ortodoxe. În primul rând, chiar posibilitatea cunoașterii universului, prin intermediul luminii, cu ajutorul unor aparate sofisticate construite de om, reprezintă o situație cu totul semnificativă, pe marginea căreia nici știința, nici filosofia științelor nu zăbovesc prea mult, cu toate că este vorba de înseși premisele cunoașterii științifice.

Cosmologia ne arată un fapt uimitor, anume că omul se naște într-un univers care poate fi cunoscut. Chiar dacă depărtările cosmosului sunt impresionante, chiar dacă structurile lui sunt gigantice, universul poate fi explorat. Mișcările și formarea structurilor cosmice, stelele, planetele sau galaxiile, precum și procesele interne care se petrec în interiorul acestora, care duc la formarea galaxiilor, la arderea și moartea stelelor, toate aceste aspecte pot fi descrise de legi. Folosind construcții matematice, rațiunea omenească poate alcătui descrieri suficient de bune pentru toate aceste fenomene, fără să fie necesară o călătorie până în vecinătatea acestor realități.

Pe de altă parte, dacă imaginile din zonele lui îndepărtate nu ar veni spre noi, prin lumină, explorarea cosmosului nu ar fi posibilă decât

[91] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 229.

într-o regiune foarte redusă. Însă universul se dezvăluie prin lumină, și capacitatea omului de a recepta și înțelege cu mintea – la rândul ei descrisă de Părinții filocalici ca vedere sau lumină interioară! – face posibilă cunoașterea, această acumulare de lumini spirituale, înțelese din aceste lumini vizibile.

În legătură cu aceasta, teologia ortodoxă afirmă, prin vocea puternică a Sf. Maxim Mărturisitorul, că rațiunea omenească poate să sesizeze raționalitatea lumii, pentru că și lumea și omul sunt creații ale unui Autor unic, bun și iubitor, Care a pus în lume înțelesuri despre El și în om putere să le poată sesiza și înțelege. Dumnezeu l-a făcut pe om ființă rațională capabilă să lectureze lumea creată, să sesizeze armoniile ei, tocmai pentru ca la întâlnirea lui cu ea, și în compatibilitatea aceasta extraordinară dintre aspectele ei sensibile și simțurile lui, dar și în cele dintre raționalitatea lumii și rațiunea lui, capabilă să o descrie, el să înțeleagă lumea și viața lui în ea, conștientă de sine și de ea, ca daruri ale Lui.

Mai întâi, toate rezultatele cosmologiei dovedesc o anumită compatibilitate între raționalitatea lumii și rațiunea omului. Există o adecvare a instrumentarului matematic construit de om la corpurile și dinamica lumii fizice. Structurile cosmice sunt descrise astăzi cu multă precizie, prin intermediul unor formule matematice. În felul acesta, știința despre univers scoate la iveală o parte din raționalitatea creației văzute, evidențiind totodată cum omul, ființă rațională creată după chipul lui Dumnezeu, poate să sesizeze în lumea sensibilă rațiunile lucrurilor.

Pe de altă parte, există o anumită adecvare a materiei lumii la proiectele inginerești ale omului. Explorarea cosmosului este posibilă doar prin această întâlnire. Constituția fizico-chimică a materiei îi permite omului punerea în operă a proiectelor. Pământul pe care călcăm are resursele necesare pentru creațiile tehnice. În aceasta se vede că mediul înconjurător nu este adaptat doar la viața omului, prin aceea că asigură resursele de hrană și medicamente, îmbrăcăminte, materiale de construcție pentru locuințe, biserici și civilizație. Materia pământului stă la îndemâna omului, cu potențialități potrivite, pentru operele lui, încât ne putem ajuta de resursele și puterile create din natura înconjurătoare în explorarea lumii. Rațiunea omenească a descoperit deja și poate folosi legile materiei ca să facă din materia pământului dispozitive complexe

pentru explorarea lumii. Se evidențiază o anumită elasticitate a materiei care, în mâinile pricepute ale omului, și sub forța pătrunzătoare a rațiunii lui, poate să devină lentilă și tehnic, dovedindu-se folositoare în eforturile de explorare a ei.

În fine, avem de-a face cu o anumită adecvare între lumea fizică și simțurile noastre. Trupul omului este înzestrat cu simțuri adecvate pentru lumea în care se naște. Gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul subliniază această situație extraordinară: în fiecare clipă de viață, în alcătuirea lui minunată, trup și suflet, adună, prin simțuri, aspectele sensibile ale lumii, fiind capabil să desprindă din ele înțelesuri inteligibile pentru minte. În felul acesta, lumea sensibilă intră în om, prin înțelesurile pe care el le adună în minte. Reflecțiile filosofice dezvoltate în aria fenomenologiei au analizat această adecvare a echipamentului senzorial cu lumea. Într-adevăr, trupul omenesc este înzestrat cu simțuri în stare să sesizeze formele, sunetele, texturile și culorile lumii sensibile. Însă această diversitate de stimuli este receptată și organizată în om ca centru ipostatic, ca subiectul personal, care nu face o simplă lectură a lumii, ci conferă înțelesuri și semnificații și e capabil să întrevadă sensuri în cele receptate.

Fenomenologia remarcă și ea modul în care dintr-o diversitate de senzații și percepții distincte, sunete, imagini sau texturi ale diferitelor lucruri, omul receptează în fiecare clipă de viață o singură lume, realizând o unificare a datelor câmpului perceptiv. Mai mult chiar, din perspectivă teologică, această realitate unitară a lumii este receptată sub un anumit sens. Teologia ortodoxă vede în toate acestea că omul este chemat nu doar să rețină din lumea creată acele aspecte ordonate care se pretează la descrieri matematice. Epopeea întâlnirii omului cu lumea nu se reduce doar la lectura științifică a fenomenelor, la evidențierea legilor și la instrumentalizarea resurselor ei. Omul poate sesiza și celelalte frumuseți din lume, cântul păsărilor, roadele și florile câmpului, culorile și nuanțele cerului în timpul unui asfințit, dar și felul în care viețățile se întrajutorează în coexistența lor.

Omul poate recepta frumusețea lumii în toată diversitatea ei, ascunsă și în ordinea mecanismelor fizice ale lumii și în viața viețuitoarelor ei, dar poate să lege toate aceste aspecte ale ei cu celelalte frumuseți ale lumii, și cu puterile ei create, pe care el le pune în operele sale

inginerești, putându-le conferi tuturor un sens cuprinzător. În felul acesta, ca subiect personal, omul are deopotrivă, în lumea bogată în frumusețe și diversitate, experiența unei lumi unitare, care se dezvăluie, cum afirma Părintele Dumitru Stăniloae, ca dar multiplu, dăruit de Dumnezeu-Creatorul. Lumea se vede deopotrivă ca atelier potrivit pentru creațiile inginerești și artistice, dar și loc al edificării spirituale, treaptă către Dumnezeu, prin care omul urcă la înțelegerea lucrărilor Lui în ea.

Așadar, într-o perspectivă duhovnicească, datele cosmologiei, care prezintă ordinea și procesele care se petrec în structurile existente în cosmos, pot fi văzute în forma unor aspecte ale raționalității lumii, un adevărat material doxologic. Ne situăm, în felul acesta, în înțelegerea cuprinzătoare a psalmistului David, care vede în Creație frumusețea și înțelepciunea Autorului: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria" (*Psalmul* 18, 1); „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut! Umplutu-s-a pământul de zidirea Ta" (*Psalmul* 103, 25).

1.3.2. ***Lumea are un început. Contingența spațiului și timpului***

De-a lungul timpului, în reflecția filosofică, spațiul și timpul au fost considerate absolute, idee care se potrivește cu eternitatea materiei, spațiul și timpul constituind un fel de dat prealabil, un fond, un decor fix în universul static. Modelul cosmologic cu *Big Bang* modifică radical aceste reprezentări. Gândirea științifică și filosofică din spațiul european, care a tratat chestiunea spațiului și a timpului cu multă atenție, a fost bulversată de noul model cosmologic. Avem de-a face aici cu alte repere. Universul nu este static, ci dinamic, spațiul și timpul nu sunt absolute, ele putând fi, spre exemplu, deformate în zone unde densitatea de materie-energie este mare. Mai mult, materia, spațiul și timpul nu sunt eterne, ci par să aibă o „dată a nașterii".

Pentru teologie, e semnificativ că modelul universului în expansiune pune un hotar în istoria lumii: momentul exploziei inițiale (*Big Bang*). Dacă este adevărat că universul este în expansiune, dacă galaxiile se îndepărtează de observator, pe toate direcțiile, indiferent unde privim, aceasta înseamnă că în trecutul tot mai îndepărtat al universului

ele au fost tot mai apropiate unele de altele. Pe măsură ce ne deplasăm în trecutul universului, galaxiile se apropie tot mai mult una de cealaltă.

În legătură cu această situație, trebuie spus că știința constată o condiție specială, a observatorului. Potrivit unui postulat al relativității restrânse, lumina se deplasează cu o viteză limită (aprox. 300 000 km/s). Aceasta înseamnă că, având de străbătut distanțe tot mai întinse, din locuri tot mai îndepărtate, lumina va ajunge în lentila observatorului terestru tot mai târziu. Aceasta face posibil ca multe dintre considerațiile pe care cercetătorii le fac despre trecutul universului să poată fi verificate prin observație, chiar acum, în prezent. Așadar, în întreg universul, procesele desfășurate în trecut nu s-au consumat definitiv. Ele sunt accesibile chiar acum. Avem de-a face, așadar, cu o condiție privilegiată pentru om: cu cât privește mai departe în univers, el are șansa să vadă chiar acum, în vremea vieții lui pământești, un trecut tot mai îndepărtat al lumii create.

Prin intermediul radiațiilor s-au putut face observații cu privire la structura și dinamica universului de la distanțe foarte mari, adică, potrivit înțelegerii cosmologilor, tot mai aproape de momentul de început. Un record recent, atins prin intermediul observatorului spațial *SWIFT* al NASA, prin captarea unui semnal provenit de la o sursă de radiații *gamma* situată la 13-14 miliarde de ani lumină de Terra. El reprezintă, foarte probabil, explozia unei stele de 30 de ori mai mare decât soarele, care s-a petrecut foarte devreme, când universul avea doar 3% din vârsta estimată a universului actual[92].

Este interesant faptul că mențiunile cu privire la materie, spațiu sau timp din textele majore ale literaturii patristice sunt convergente cu aceste considerații recente. Sfinții Părinții, cum s-a menționat mai sus, resping eternitatea materiei și a lumii. În apărarea credinței că Dumnezeu este Creatorul lumii întregi, ei mărturisesc crearea lumii *ex-nihilo*. În acest fel, spațiul, timpul și materia au un început.

De partea cealaltă, modelul cosmologic cu *big-bang* susține că întreg universul, stelele și galaxiile, spațiul și timpul au apărut prin

[92] A. CUCCHIARA et al., „A Photometric redshift of z~9.4 for GRB 090429B", în: *The Astrophysical Journal*, nr. 736, vol. 1, 20 iulie, 2011, pp. 1-12.

explozia unei singularități cu dimensiuni de zece milioane de miliarde de miliarde de ori mai mică decât un atom de hidrogen[93].

Mai mult chiar, unii cosmologi avansează chiar ideea, plauzibilă astăzi, din perspectiva mecanicii cuantice, că întreg universul ar fi putut apărea din vid, printr-o fluctuație a energiei de vacuum[94]. Printr-un astfel de rezultat, fizica a ajuns să creioneze un scenariu ipotetic ce propune ideea potrivit căreia temeiul întregului univers este o fluctuație de vid cuantic. Aici sunt semnificative corelațiile reflecțiilor teologice cu modelul cosmologic cu *Big Bang*, fără a fi veritabile congruențe, aspecte pe care urmează să le arătăm. Ideea că din ceva atât de mic – ar fi putut apărea întreg universul, cu cele peste 100 de miliarde de galaxii, câte se estimează că există, multe dintre ele cu peste 100 de miliarde de stele, este greu de acceptat, în limitele experienței obișnuite. Tocmai de aceea, poate fi remarcată întâlnirea teologiei cu știința, ambele subliniind, împotriva reperelor furnizate de simțuri și contrar judecăților obișnuite, contingența lumii și faptul că până și spațiul și timpul au un început.

1.3.3. *Distincții necesare: momentul Big Bang, începutul și originea Creației*

O eroare frecventă, între multele care împresoară acest teren de lucru, ar putea fi aceea a tratamentului nediferențiat aplicat textului biblic și teoriilor științifice. Există unele deosebiri fundamentale între valențele limbajului științific și cele pe care le are limbajul teologic. Din această perspectivă, subliniem că textul *Facerii* nu este, și nici nu poate fi, un *referat științific* despre alcătuirea Lumii. Chiar dacă, la un moment dat, forțarea unor corespondențe între anumite versete biblice din textul *Facerii* și datele despre originile și etapele pe care le-a traversat lumea în scenariul științific ar putea produce rezultate, abordarea nu este proprie unui text inspirat.

---

[93] Atât se estimează că ar fi fost raza Universului (10^{-33} cm) la momentul 10^{-43} secunde după *Big Bang*; Trinh Xuan THUAN, *Melodia secretă. Și omul a creat Universul*, trad. Magda și Corina Stavinschi, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2005, p. 147.

[94] Lawrence M. KRAUSS, *Universul din nimic*, trad. Constantin Dumitru-Palcus, Ed. Trei, București, 2013.

De aceea, din perspectiva teologiei ortodoxe, nu este adecvată nici folosirea modelului cosmologic actual împotriva învățăturii biblice despre creație, dar nici în favoarea ei. *Big Bang*-ul nu este echivalentul științific al adevărului de credință privitor la creația lumii în forma *ex nihilo*.

Este semnificativă aici și o altă distincție, cea dintre „origine" și „început"[95]. Începutul este situat în timp, fiind „o dimensiune a naturii", iar originea este necreată. Dacă începutul este creat, și „el însuși părtaș apoi la creație. [...] Originea e unică, fără început și sfârșit. Începutul se înnoiește mereu, [...] ca aspirație, ca suiș fără sfârșit către perfecțiune"[96]. Pe de altă parte, momentul creației nu este un eveniment care se desfășoară în lume, în cuprinsul coordonatelor ei. În fine, în cuprinsul cosmologiei, avem de-a face cu lumea fizică, ulterioară căderii primordiale, sesizată în limitele de investigație ale științelor. De cealaltă parte, creația lumii prezentă în referatul *Facerea* nu este un proces petrecut în interiorul universului, ci unul mai presus de realitatea aceasta.

Distincția aceasta ar putea fi întrucâtva sesizată și printr-o alta, semnalată de Heidegger, anume cea care deosebește onticul (ființare) de ontologic (ființa ființării). Din perspectivă teologică, începutul lumii ține de ontologic, iar nu de ontic, încât, chiar dacă apropierea de momentul *Big Bang* ar putea fi o apropiere de stadiile de început ale lumii fizice, aceasta nu presupune o apropiere de actul creației ca atare. Apariția universului, ca tunelare cuantică din nimic, nu poate fi același lucru cu evenimentul creației *ex nihilo*. Cele două începuturi aparțin unor planuri distincte, chestiune remarcată într-un fel și de analiza fenomenologică a existenței.

1.3.4. ***Doctrina* ex nihilo, *vidul cuantic și explorările recente ale cosmologiei***

O altă situație se poate sesiza și în deosebirea dintre vidul energetic și nimicul utilizat în doctrina creștină pentru a caracteriza crearea lumii

---

[95] Este vorba de distincții pe care le fac Jaspers sau Lacroix (v. Pr. Constantin GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991, p. 59).

[96] Pr. Constantin GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, p. 59.

ex nihilo. În înțelegerea teologiei creștine, evenimentul creației nu este transformarea a ceva în altceva, nu înseamnă „a lucra cu ceva sau în cuprinsul existenței materiale", întrucât Dumnezeu nu folosește nimic din toate acestea (nici materie și nici energie) pentru a crea lumea. La polul celălalt, vidul în forma vacuumului plin de energie despre care vorbesc fizicienii, din ale cărui fluctuații pare să se fi născut universul, posedă o bogată structură matematică. De aceea, acest ultim concept se situează mai degrabă în apropierea *logos*-ului grecesc, din tradiția heracliteană și neoplatonică, decât în vecinătatea înțelesului pe care îl are neființa pomenită în teologia patristică[97]. În timp ce vidul energetic al fizicii are mai multe posesiuni (fluctuații de energie, structuri matematice care să îl descrie) decât un vid ontic, nimicul invocat în învățătura *ex nihilo* este mai subtil, mai spectral decât cel indicat de filosofie.

Pe de altă parte, nici modelele ce par să excludă începutul Universului nu constituie contraargumente în raport cu învățătura creștină despre teologia creației, câtă vreme ele nu sunt propriu-zis modele cosmologice articulate, care să aibă dovezi solide în sprijinul lor.

Privind acum posibila apropiere dintre cosmologia recentă și teologia ortodoxă despre Creație observăm, dincolo de convergențele remarcabile menționate deja, și importante deosebiri. Nu găsim un echivalent filosofic sau teologic pentru acest vid energetic constatat de fizicieni, care să dovedească ideea că universul este creat *ex nihilo*, care să indice o echivalență cu „nimicul" ulitizat în reflecția teologică. Câtă vreme suntem în cuprinsul cosmologiei cu *Big Bang*, fără a ne situa în opoziție cu doctrina creației *ex nihilo*, suntem încă departe de ideea unei coincidențe între teologie și știință, și oricum în alt plan decât acela al înțelegerii integratoare a lumii drept Creație, Operă personală a lui Dumnezeu Treime, dăruită omului.

În același timp, locul în care s-a instalat cercetătorul și perspectiva pe care el dorește să o realizeze cu referire la lume sunt inedite. Încercând să întemeieze întreaga lume pe nimic, discursul științific pare să se apropie de o situație paradoxală. Pe de o parte, intrând în plasa întrebărilor

[97] William E. CARROLL, „Cosmology and Creation. From Hawking to Aquinas. In Memory of Josef Zycinscki", în: *Logos*, vol. 15, nr. 1, 2012, pp. 134-150 (134).

referitoare la întemeierea lumii, știința pare să înregistreze o infirmitate epistemologică. Atrasă irezistibil de interogații metafizice seducătoare, ca într-un fel de joc al ielelor, cosmologia ajunge într-o situație irezolvabilă științific. Ea dorește să fixeze un vid primordial, în sarcina căruia să pună începutul lumii. Urmărind să dovedească existența acestui vid primordial, ea nu poate evita formularea unor precizări cât mai clare privind structura lui matematică, ce folosesc pentru a depăși toate necunoscutele ce ar putea cere existența unui Creator. Dar abordarea aceasta conduce inevitabil la o structură matematică așezată la începutul lumii, care are însă nevoie de o explicație, de o cauză în stare să dea seama de configurația ei particulară. Dar, în felul acesta, problema particularităților începutului universului vor trimite iarăși la existența unui Creator.

De cealaltă parte, dacă se încearcă evitarea însărcinării vidului primordial cu proprietăți clare, cu structuri matematice care să-l descrie, ca să se evite condițiile de existență ce ar putea reclama un Creator, se ajunge la excluderea problemei începutului lumii din schema descriptivă a științei.

Alegând să atace toate aceste provocări metafizice legate de începutul Universului cu „nimicul absolut", capabil să producă lumea în mod inevitabil, știința ajunge în situația în care, fără să excludă, în mod întemeiat, pe Dumnezeu din crearea și istoria lumii, plasează începutul universului într-o stare cvasi-apofatică, imposibil de precizat științific, pierzând exact legitimitatea și articulațiile specifice discursului ei.

1.3.5. *Diversitatea și unitatea lumii. O posibilă perspectivă științifică*

Datele științelor naturii dezvăluie copleșitoarea complexitate și diversitate a Creației. Există o varietate de particule în lumea cuantică care au proprietăți caracterizate de forme și tipare ordonate. O anumită parte din această diversitate a microcosmsosului asigură cărămizile de bază pentru structura a ceva mai mult de 100 atomi. Această familie de atomi reprezintă cărămizile de bază, lista elementelor chimice pe care se sprijină întreaga diversitate a substanțelor chimice compuse existente în univers, în lumea vie, în întreaga industrie creată și dezvoltată de

oameni, în civilizație. Toate acestea sunt posibile în condițiile combinațiilor a aproape zece duzini de atomi care dau o chimie suficientă pentru diversitatea copleșitoare de materiale, texturi, structuri de diverse feluri.

La un alt nivel, elementele chimice din sol și din aer, din apă întrețin viața, asigurând hrana și mediul favorabil tuturor viețuitoarelor. Chimia diversificată a lumii constituie nu doar hrana și mediul ci și corpul viețuitoarelor și trupurile omenești. Miliarde de exemplare ale milioanelor de specii înrudite și hrănite de pământ, trăiesc într-o horă complexă a vieții mișcându-se și trăind și pentru viața celorlalte, slujind fiecare alteia, prin viața și lucrarea ei, și adesea ajutând, prin moartea ei, ca celelalte viețuitoare să trăiască. La rândul lor, milioanele de specii vii, de la cele mai mici până la cele mai mari asigură o biosferă de o diversitate care depășește puterea de cuprindere a minții omenești, pentru a prezerva de fapt, mediul de viață al omului.

Trebuie spus că toată această diversitate de lucruri și texturi, obiecte, vietăți și materiale sunt țesute și au în substratul lor sensibil patru interacțiuni fundamentale ca linii ce trasează un contur ferm, sensibil, prin care se poate întrevedea o unitate a lumii.

Cu adevărat, până în prezent, fizica distinge în univers patru interacțiuni fundamentale, prin care se pot descrie cele mai multe dintre fenomenele lumii. Gravitația este interacțiunea ale cărei acțiuni se pot vedea cu ușurință la nivelul experienței directe. În sarcina ei stau procese cosmice precum formarea stelelor, prin comprimarea gravitațională a gazului și prafului protostelar, dar și mișcarea și configurația planetelor, sistemelor stelare și galaxiilor. Interacțiunea electromagnetică acoperă o mare varietate de fenomene ce caracterizează sistemele fizice cu ordine de mărime de la scară atomică până la scară planetară, determinând fenomene magnetice și electrice, fenomenele optice și termice, forțele care stau la baza formării structurilor substanțelor, în toate cele trei stări de agregare; ea contribuie la păstrarea micilor și marilor structuri materiale, organice, anorganice, vii sau nevii, structurând materia vie în frunze și copaci, în sol, în masive muntoase, în întreaga crustă solidă a planetei noastre etc. Celelalte două interacțiuni sunt mai puțin cunoscute, interacțiunile nucleare tare și slabă, ele acționând în lumea microparticulelor. Prima dintre ele este mult mai intensă decât forța electrică

și ține nucleul atomilor în stare legată, în timp ce interacțiunea slabă este prezentă în procesul de dezintegrare.

În mod spectaculos, teoreticienii din fizică vorbesc despre unificarea tuturor acestor interacțiuni într-o singură forță, care ar putea să dea seama de modul cum au apărut toate celelalte. Semnificativ aici, într-o lectură teologică, este faptul că, prin demersul unificării interacțiunilor, fizica este pe cale să descopere o urmă fizică a unității lumii fizice, care să poată da seama de întreaga ei diversitate constatată în planul fizic. Fără a fi întrutotul comprehensibilă prin abordare științifică, unitatea lumii este o țintă întrezărită de eforturile teoreticienilor unificării interacțiunilor. Pe de altă parte, nici fenomenologia și nici teologia nu pot găsi în această unificare a interacțiunilor într-o *Teorie a Totului*, cuprinderea întregii realități. S-ar putea spune, că unitatea lumii fizice este întrezărită în proiectul unificării interacțiunilor fundamentale (*Theory of Everything*), dar că această teorie nu poate cuprinde explicativ întreaga existență pentru că nu poate da seama de sensul existenței, de viața lumii, de viața și de mișcarea liberă a persoanei, și, cu atât mai puțin, de nevoia de iubire sau despre setea de a trăi veșnic.

1.3.6. *Universul și viața*

În orice lectură onestă a lumii, un anumit contrast extraordinar se poate sesiza între viața lumii terestre și întinsele spații aride, moarte, întunecate și reci ale universului extraterestru. De aceea, la o lectură superficială, s-ar putea considera că viața este un accident în univers, că imensitatea cosmosului nu are o contribuție, un rol, în configurația lumii terestre. Însă nu este așa.

În multe privințe, caracteristicile fizice ale universului, raporturile existente între interacțiunile fundamentale și celelalte aspecte privind starea inițială și evoluția structurilor cosmice, arată un univers admirabil de bine potrivit pentru a îndeplini condițiile favorabile vieții. Ținând seama de faptul acesta, un răspuns care să încerce o explicație rațională și cuprinzătoare privind apariția și supraviețuirea vieții este dificil de formulat. Unele formulări de acest fel din aria științelor, sunt surprinzătoare: „Ceva *extern* (*s.n.*) universului *a făcut alegerea* (*s.n.*). Dacă așa

stau lucrurile, atunci am ajuns exact în punctul în care [...] va fi rațional să folosim știința ca un argument în favoarea religiei"[98]. Altfel spus, plecând de la datele actuale, ar fi greu să se explice „de ce universul a trebuit să înceapă exact așa, în afară de faptul că a fost un act al lui Dumnezeu care intenționa să creeze ființe ca noi"[99].

În demersul de a integra toate aceste date și situații miraculoase, care să alcătuiască o descriere în care caracteristicile întregului cosmos, particulele elementare, viața și omul, să fie legate cu sens, unii oameni de știință recunosc faptul că sunt nevoiți să răstoarne întreg tabloul lumii. Felul strâns legat în care stau toate aceste condiții favorabile lumii și vieții, impune mai degrabă afirmația că *universul întreg este adaptat vieții*. Atât de bine sunt potrivite între ele toate caracteristicile micro- și macrocosmosului, încât întreg universul este văzut ca un habitat, ca un ecosistem[100]. Însă nu este vorba despre un habitat cosmic în care viața și omul s-au adaptat. Dimpotrivă, universul pare, mai degrabă, adaptat nouă[101]! Este ceea ce a afirmat și fizicianul John Wheeler, laureatul premiului Nobel pentru fizică: „Pe măsură ce privim în univers și identificăm multele accidente de fizică și astronomie care au lucrat în beneficiul nostru aproape pare că universul trebuie ca, într-un anumit sens, să fi știut că noi venim"[102]!

1.3.7. *Diversitatea și Unitatea lumii – o perspectivă teologică*

În *Epistola către Romani*, Sf. Ap. Pavel scrie că „Cele nevăzute ale Lui *se văd* (*s.n.*) de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire" (*Romani* 1, 20). Sf. Maxim Mărturisitorul scrie că aici este vorba de rațiunile lucrurilor întocmite dinainte de veacuri de Dumnezeu. Acestea, „fiind nevăzute, se văd prin

[98] Lee SMOLIN, *Spațiu, Timp, Univers. Trei drumuri către gravitația cuantică*, trad. Anca Vișinescu, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 235.

[99] Stephen W. HAWKING, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, trad. Michaela Ciodaru, Ed. Humanitas, București, [4]2001, p. 149.

[100] Martin REES, *Our cosmic habitat*, Phoenix, Londra, 2003, p. 42.

[101] Tim FOLGER, „A Universe built for us", în: *Discovery*, 29 (dec. 2008), nr. 12, pp. 52-58.

[102] John D. BARROW, *Despre Imposibilitate. Limitele științei și știința limitelor*, trad. Mihai Popescu, Ed. Tehnică, București, 1999, p. 121.

înțelegere din făpturi. Căci toate făpturile lui Dumnezeu contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei științe și cunoștințe, ne vestesc în chip ascuns rațiunile după care s-au făcut și ne descoperă prin ele scopul așezat de Dumnezeu în fiecare făptură. În acest înțeles și «Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria» (*Psalmul* 18, 2)"[103].

Există nenumărate locuri în teologia patristică și neopatristică unde sunt dezvoltate reflecții privind armoniile, ordinea și diversitatea lumii înconjurătoare și în care întreaga ei raționalitate este pusă în legătură cu Dumnezeu și este văzută, după formularea utilizată adesea de Părintele Dumitru Stăniloae, ca dar multiplu pentru om. Mai mult chiar, și viața viețuitoarelor și, prin excelență, viața persoanei umane în care este întipărit chipul lui Dumnezeu sunt înțelese ca daruri ale iubirii Lui. Teologia ortodoxă cuprinde, în felul acesta, întreaga Creație, viața și lucrurile lumii, viața persoanei și însușirile ei, conștiința, libertatea sau puterea ei de înțelegere, înțelegându-le pe toate ca daruri ce arată bunătatea lui Dumnezeu și să crească în solidaritatea cu semenii săi, și într-o folosință etică a lumii și a lucrurilor ei, în folosul lor, pentru a le face pe toate transparente pentru El.

Adaptând inspirat o abordare folosită în metafizica greacă, Sf. Maxim Mărturisitorul subliniază că ființa lumii și toate rațiunile ei sunt revelatoare, descoperind fiecare în parte înțelesuri ce trimit la Dumnezeu-Creatorul, care se dovedesc, prin aceasta, decisive pentru viața spirituală a omului și în înțelegerea lumii. Întrucât lumea a fost făcută din nimic, *ex nihilo*, toate cele pe care le vedem în ea, lucruri și vietăți, dar și însăși materia lumii reprezintă plasticizări ale rațiunilor divine, lucruri, puteri și ființe vii văzute ce corespund planului lui Dumnezeu. Mai precis, prin cinci rațiuni generale, Sf. Maxim Mărturisitorul cuprinde lumea și caracteristicile ei: *ființa* (οὐσία), *diferența* (deosebirea / διαφορά), și *poziția* (stabilitatea / θέσις) *mișcarea* (κίνησις) și *unirea* (combinarea, sinteza, amestecarea / κράσις). În primul volum al lucrării am făcut

---

[103] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea 13*, în *Filocalia*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2009, pp. 62-63.

câteva mențiuni cu referire la raționalitatea creației. Acum putem relua această temă, invocând date și situații cosmologice care deschid o arie consistentă de dialog cu teologia ortodoxă, dovedind în același timp actualitatea teologiei Sf. Maxim Mărturisitorul.

Ființa lumii, afirmă Sfântul Maxim, este „învățătoarea teologiei", pentru că, spune el, plecând de la lucruri, omul ajunge să constate existența unei cauze. Însă, ce anume este această cauză după ființa ei, Sf. Maxim Mărturisitorul spune că, în lucruri „nu este dat niciun semn"[104]. Cu alte cuvinte, ființa însăși are un caracter revelator, pentru că existența ei naște întrebări cu privire la cauza, la ceea ce a făcut posibilă existența ei, la Cauzatorul ei. Însă, întrucât între „ființa cauzată și ființa cauză este o discontinuitate de putere"[105], și lumea nu stă de sine, ci pe puterea lui Dumnezeu, noi nu putem cunoaște ce este *în sine* această ființă.

Sf. Maxim Mărturisitorul vede apoi *deosebirea*, *diferența* (διαφορά) legată de diferențele existente între naturile și formele din cadrul substanței creației. Văzută ca rațiune generală, *deosebirea* face referire la diversitatea existențelor din cuprinsul creației. Din explorarea lumii, omul are astăzi descrieri precise ale unor procese și fenomene prezente în univers, caracterizate de legi distincte. Știința a constatat cu multă acuratețe deosebirile majore existente între legile care guvernează micro- și macrocosmosul, deosebirea radicală dintre aceste două teritorii ale realității, și situația extraordinară că legile lor și realitățile lor sunt valabile în același timp, în planuri diferite. Pe de altă parte, unele legi și structuri caracterizează regnul mineral, și altele pe cel vegetal și animal. Tot așa, există deosebiri între lucrurile și viețuitoarele lumii pe de o parte și om, de partea cealaltă, ființă înzestrată cu rațiune, conștiință de sine și libertate de mișcare.

Desigur, urmând perspectivei duhovnicești înțelese de Sfântul Maxim, această rațiune generală, ca și în cazul celorlalte, este pusă în legătură cu Dumnezeu: „Diferența dintre creaturi [...] ne arată pe Dumnezeu ca Cel ce a distribuit în ele o varietate armonioasă și neconfundată de rațiuni, după care se conduc și se mențin. Diferența

---

[104] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 28, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 198.

[105] Pr. Dumitru Stăniloae, nota 145, în Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 198.

făpturilor ne arată judecata distinctivă și unificatoare a lui Dumnezeu în cadrul universului. Ea e nedespărțită de actul creației de la început și de acțiunea continuă a proniei. Căci Dumnezeu a creat lucrurile repartizate după rațiuni distincte și armonioase și le menține ca atare în mișcarea lor continuă"[106].

O altă rațiune generală a lumii create luată în discuție de Sf. Maxim Mărturisitorul este *poziția* (*stabilitatea* / θέσις). Din perspectiva teologică, considerațiile făcute pe marginea acestei rațiuni generale pot cuprinde acele date științifice care vizează părți ale realității caracterizate de stabilitate, procesele și fenomenele care își păstrează structura și dinamica, fiind guvernate de forțe care își mențin și ele caracteristicile. Din câmpul datelor fizicii ar putea fi invocate aici, de exemplu, interacțiunile și constantele fundamentale (considerate a fi fixe) care realizează un adevărat fundal al lumii, în care este cuprinsă și structurată realitatea (spațiu – timp – materie – energie) și dinamica copurilor ei. În particular, stabilitatea întregului set de legi cu care operează chimia și fizica atomului este cea care asigură condițiile de posibilitate pentru toate câte a produs civilizația prin inginerie, construcții, tehnică sau tehnologii. Pe de altă parte, stabilitatea diverselor principii și reguli de lucru din logică și matematică garantează validitatea propozițiilor și consistența tuturor raționamentelor obținute în științele matematicii.

Aici însă trebuie spus că perspectiva teologică privind poziția, stabilitatea ca rațiune generală a lumii, poate include, dincolo de toate aceste caracteristici ale lumii fizice, multe alte aspecte ale puterilor create. Am văzut că interacțiunile fizice, constantele fundamentale și legile ce guvernează lumea fizică structurează un fundal adecvat vieții viețuitoarelor și vieții omenești. Mai departe însă, în mediul de viață și în comportamentul fiecărei specii există multe aspecte în care pot fi cuprinse ceea ce înțelege teologia raționalității creației prin stabilitate. Înmugurirea și înflorirea din cuprinsul vegetației, de la începutul fiecărei primăveri, rodirea din fiecare toamnă, cântul păsărilor care se face auzit în liniștea fiecărei dimineți, toate ritmurile naturii vii dovedesc faptul că viețuitoarele și pământul care le hrănește, se țin fiecare „de cuvânt",

[106] Pr. Dumitru STĂNILOAE, nota 147, în SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, p. 200.

de acel *logoi* particular. În felul cum fiecare parte a naturii completează lucrările celorlalte și felul în care fiecare specie vie, prin puterile și lucrările ei, pune un hotar în lucrările celorlalte, rațiunilor lor particulare (*λόγοι*), se vede conformitatea alcătuirii și mișcărilor lor cu legea bună pusă de Dumnezeu în ele.

În fine, *mișcarea* (κίνησις) și *unirea* (combinarea, sinteza, amestecarea / κράσις) sunt, de asemenea, rațiuni generale ale lumii create. Potrivit înțelegerii Sfântului Maxim, *mișcarea* conferă elementelor substanței potența asocierii în combinații noi, în timp ce *unirea* face referire la orizontul integrator al Logosului în care sunt chemate să se desăvârșească toate cele create, lucrurile, viețuitoarele omul și mișcările lor. În paragrafele următoare, vom readuce în discuție abordarea Sf. Maxim Mărturisitorul cu referire la aceste două rațiuni ale creației (*mișcarea* și *unirea*), într-o lectură teologică a lumii vii și a omului, cu eforturile sale creatoare și inginerești.

1.4. *Datele cosmologiei în lumina învățăturii despre raționalitatea creației*

În înțelegerea teologiei, toate aceste situații ale stabilității părților Creației sunt dăruite cu un scop spiritual, anume să orienteze pe om către un bine comun, împărtășit cu semenii, către propria lui stabilitate spirituală în alegerea binelui și către buna lui viețuire și lucrare a lui în solidaritate. Stabilitatea puterilor și speciilor lumii create este „învățătoarea moralității voluntare, care trebuie să stea fermă pe lângă ceea ce a hotărât bine împotriva a ceea ce se opune persistenței în el, neprimind să fie abătută de la baza rațională a celei ce-i vin în cale"[107]. Prin aceasta vedem stabilitatea legilor fizice ca un îndemn la stabilitatea omului în bine, virtutea devenind, potrivit formulării Părintelui Stăniloae, produsul combinării liberului arbitru cu binele și al persistării în calitatea aceasta de viață, iar persistarea în virtuți este persistarea în Dumnezeu, pentru că, făcând lumea pentru a ajunge la stabilitate, Dumnezeu a făcut-o pentru a ajunge la El[108].

---

[107] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 28, p. 200.

[108] Pr. Dumitru Stăniloae, în Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 232.

Concluzionând, putem spune că în maniera aceasta de înțelegere, Sf. Maxim Mărturisitorul face o lectură integratoare a Creației, a ființei lumii și a rațiunilor ei, o lectură deopotrivă simbolică și sintetică văzând-o ca pe o Scriptură scrisă cu lucruri sensibile, din care omul poate desluși darurile Creatorului, bunătatea și înțelepciunea Lui, precum și îndemnurile sădite de El în ea pentru creșterea lui duhovnicească. Sf. Maxim Mărturisitorul scrie că „pentru aceste trei pricini a semănat Dumnezeu în firea văzută rațiuni duhovnicești și moduri de purtare cuviincioasă: ca să vestească pe Ziditorul făpturilor, ca omul povățuit de rânduielile și de modurile firii să afle ușor calea dreptății care duce spre El și ca niciunul dintre necredincioși să nu aibă ca scuză neștiința"[109]. În lumina aceasta cuprinzătoare, întreaga strădanie a cosmologiei poate fi receptată ca efort legitim de deslușire a raționalității creației, de evidențiere a măreției, înțelepciunii și bunătății lui Dumnezeu care a dăruit omului, ființă înțelegătoare, o lume plină de armonii și de forme complexe de ordine, pentru ca la întâlnirea minunată a lui cu ea, el să sesizeze toate acestea, ridicându-se prin înțelesurile duhovnicești din lucruri către unirea cu El.

Subiecte

1. Prezentați, pe scurt, câteva aspecte convergente între modelul cosmologic cu *Big Bang* și doctrina creației *ex nihilo*.

2. Ce semnificații spirituale întrevede teologia ortodoxă, prin abordarea raționalității creației, în demersul omenesc de cunoaștere a universului?

Bibliografie

1. Aristotel, *Metafizica*, trad. Andrei Cornea, Ed. Humanitas, București, 2007;

2. Barrow, John D., Tipler, Frank, *Principiul Antropic Cosmologic*, trad. Walter Radu Fotescu, Ed. Tehnică, București, 2001;

[109] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea 51*, sc. 2, în *Filocalia*, vol. 3, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2009, p. 207.

3. Barrow, John, *Mic tratat despre nimic*, trad. Walter Radu Fotescu, Ed. Tehnică, București, 2009;

4. Carroll, William E., „Cosmology and Creation. From Hawking to Aquinas. In Memory of Josef Zycinscki", în: *Logos*, vol. 15, nr. 1, iarnă 2012;

5. Cohen, Abraham, *Talmudul*, trad. Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 2005;

6. Hawking, Stephen, Mlodinow, Leonard, *The Great Design*, New York, Bantam Books, 2010;

7. Hawking, Stephen W., *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la Găurile Negre*, trad. Michaela Ciodaru, Ed. Humanitas, București, 2006;

8. Lecourt, Dominique (coord.), *Dicționar de istorie și filosofie a științelor*, trad. Laurențiu Zoicaș (coord.), Ed. Polirom, Iași, 2005;

9. Newton, Isaac, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, Ed. Academiei, București, 1956;

10. Krauss, Lawrence M., *Universul din nimic*, trad. Constantin Dumitru-Palcus, Ed. Trei, București, 2013;

11. Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1993;

12. Maxim Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie*, *Întrebarea 13*, în: *Filocalia*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2009;

13. Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2006;

14. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;

15. Suskind, Leonard, *Peisajul cosmic*, trad. Irinel Caprini, Ed. Humanitas, 2012;

16. Thuan, Trinh Xuam, *Melodia secretă. Și omul a creat Universul*, trad. Alexandra Corina Stavinschi, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2005;

17. Toma, Eugeniu, *Noi și Universul*, Ed. Tehnică, București, 2000.

2. Mutații majore în fizica secolului al XX-lea. Descoperiri relevante, implicații epistemologice și posibile evaluări din perspectivă teologică

Cuvinte cheie: *materie, lumea sensibilă, incertitudine, complementaritate, energie, cuantic, lumină, energii necreate.*

Multă vreme, între temele de interes în cercetarea științifică și în explorarea lumii fizice a fost înțelegerea structurii materiei. În abordarea științelor, explorarea materiei dă seama de modul în care sunt făcute lucrurile care ne înconjoară, dar aruncă o lumină și spre teoriile științifice în stare să explice structura și dinamica universului fizic. Vom aborda în cele ce urmează câteva rezultate semnificative din fizică și cosmologie, tocmai pentru a evidenția maniera distinctă, însă adesea convergentă, între rezultatele obținute prin observație și prin modelarea matematică a fenomenelor fizice, pe de o parte, și reflecția teologiei răsăritene, de partea cealaltă.

Anterior am văzut că descoperirile din ultimul secol au scos la iveală o multitudine de forme și structuri ordonate în macrocosmos, aspecte care pot constitui posibile puncte de convergență între științele naturii și teologia ortodoxă. În cele ce urmează vor fi aduse în discuție unele rezultate din mecanica cuantică ce se dovedesc relevante în dialogul cu învățătura teologiei ortodoxe privitoare la crearea lumii și la raționalitatea creației.

Vor urma, apoi, câteva mențiuni privind unele rezultate ce evidențiază limitele rațiunii și instrumentelor ei, constatate în mai multe arii ale științelor și felul în care acestea sunt relevante în învățătura ortodoxă despre cunoaștere, cu diversele ei accente de ordin apofatic.

2.1. *Mutații majore în fizica secolului al XX-lea*

2.1.1. ***Structura cuantificată a lumii sensibile***

Astăzi se știe că atomii dintr-un grăunte de nisip nu sunt minuscule fărâme de materie care stau lipite unele de altele. Consistența

atomului, ca și cea a întregii alcătuiri a unei pietre, nu este dată de aglomerarea lor compactă. Fizica arată că atomii sunt entități diafane, alcătuiți dintr-un nucleu de 100 000 de ori mai mic decât atomul, și câțiva electroni, și ei de aproximativ aceeași mărime, situați la o distanță de 100 000 de ori mai mare decât dimensiunile lor! Sumar vorbind, un atom e constituit din fragmente minuscule de „materie", despărțite de imense „goluri", de vid cuantic! Se știe, de asemenea, că și nucleul e format din alte particule care nu sunt nici ele fragmente impenetrabile de materie. Protonii și neutronii care intră în alcătuirea nucleului sunt la rândul lor constituiți din particule mai mici (*quarcuri*). În fine, nici aceste particule nu sunt fragmente de materie, așa cum înțelegem materia sub călăuza experienței directe.

Prin aceste rezultate, fizica atomului și mai apoi fizica cuantică (ramură dezvoltată în secolul trecut) produc o primă surpriză referitoare la modul în care ne reprezentăm structura materiei din corpurile lumii înconjurătoare. Ceea ce sesizăm, prin intermediul simțurilor, și considerăm a fi constitutiv lucrurilor existente în câmpul nostru perceptiv, materia aceasta pe care filosoful John Locke o caracteriza odinioară ca având *întindere* și *consistență*, are de fapt o structură discretă. Rezoluția vederii noastre, acuratețea echipamentului senzorial cu care este înzestrat trupul nu sesizează suprafețele și cu atât mai puțin detaliile ultime din alcătuirea lucrurilor existente în mediul înconjurător. În același timp trebuie spus că în lumea înconjurătoare mai există și un alt fel de „materie". Noi nu avem doar experiența lucrurilor, obiectelor solide, cu suprafețe de contur și consistență, pe care privirea și atingerea le constată ca fiind ferme. Înafara acestora, simțurile omenești sesizează și alte realități, diferite de acestea, cum sunt radiația luminoasă sau atracția gravitațională. În cazul acestora este evident că avem de-a face cu altceva decât lucruri obișnuite, cărora să le asociem o anumită formă și textură. Este vorba, desigur, despre câmpuri. Printr-o rază de lumină obișnuită, de exemplu, putem trece mâna și întreg corpul, fără nicio dificultate. Radiația luminoasă sau câmpul gravitațional nu sunt impenetrabile, așa cum sunt pietrele și, desigur, nu au un contur definit.

Judecând după proprietățile sugerate de simțuri, cele două situații de mai sus ne pun în față două forme de materie, să spunem: *substanța*,

existentă în lucruri, în lichide și gaze, și *câmpurile*, prezentă în radiația luminoasă, în câmpul gravitațional sau în celelalte interacțiuni cunoscute.

O primă surpriză produsă de datele mecanicii cuantice este aceea că și în radiația luminoasă, și în lucrurile sensibile pe care le putem atinge și cântări, avem de-a face cu anumite „cărămizi" fundamentale de natură cuantică. Rezultatele fizicii cuantice au dovedit că aceste elemente fundamentale sunt prezente atât în lucrurile materiale, cum sunt pietrele sau substanțele lichide, cât și în radiația luminoasă sau în câmpul gravitațional. Deosebirile radicale de consistență, aspect sau comportare între cele două, afirmă fizicienii, țin doar de anumite proprietăți ale acestor entități cuantice (cum ar fi *spinul*) și de felul în care particulele sunt distribuite.

Mai concret, mecanica cuantică ne arată că materia din categoria substanței, dar și câmpurile au o structură cuantică. Și în cazul câmpurilor pe care le sesizăm ca fiind coerente, și în cazul lucrurilor sensibile, avem de-a face cu anumiți constituenți care le alcătuiesc. Astăzi se afirmă că fiecăreia din cele patru interacțiuni cunoscute îi corespunde un anumit corpuscul care o mediază, o particulă pe care o putem considera ca fiind „cel mai mic pachet de forță"[110], manifestarea ca atare a interacțiunilor fiind descrisă drept un schimb de particule care sunt înțelese în forma acestor „pachete" de energie.

2.1.2. *Materia lumii este constituită din pachete de energie*

Însă surprizele nu s-au oprit aici. Descoperirile fizicii cuantice au scos la iveală că, pe măsură ce scad în dimensiuni, aceste entități corpusculare ce alcătuiesc substanța și câmpurile de interacțiuni dovedesc o comportare stranie, ondulatorie. În situații experimentale bine alese, se poate proba că aceste fărâme minuscule de materie au proprietăți ondulatorii, asemănătoare sunetelor, vibrațiilor din aer declanșate de lovirea unei corzi de chitară.

---

[110] În realitate, descrierea aceasta este conformă cu rezultatele experimentale, însă în privința gravitației nu există încă dovezi privind existența vreunei particule care să medieze această interacțiune, anume gravitonul.

La nivelul experienței directe, fizica arată că undele sunt entități fizice distincte de corpurile solide. Ele se comportă diferit de obiectele materiale, de corpurile macroscopice. De exemplu, într-un punct din spațiu nu pot exista mai mulți corpusculi, cum nu pot exista nici mai multe corpuri fizice, însă pot exista mai multe unde. Este ceea ce se întâmplă cu sunetele muzicale strânse într-un acord. Dacă sunetele nu ar putea exista în același punct, din audiția oricărei piese muzicale ar rămâne receptarea unei succesiuni de sunete, dar niciodată a acordurilor ei (sunete muzicale simultane).

Așadar, deși la nivelul experienței directe, undele și corpusculii corespund unor descrieri matematice distincte, totuși, părticelele mici care intră în alcătuirea lucrurilor și câmpurilor de interacțiuni (cum este radiația luminoasă), particulele fundamentale au caracteristici duale, undă-corpuscul.

Pe lângă aceste rezultate ale mecanicii cuantice, constituția energetică a materiei e sugerată, într-o manieră mai cuprinzătoare, de celebra teorie formulată de Albert Einstein în secolul trecut, Relativitatea Restrânsă. O consecință a acesteia indică faptul că ceea ce numim îndeobște prin *masa*, înțelegând prin aceasta cantitatea de materie dintr-un corp, este de fapt energie[111].

Ținând seama de aceste considerații, putem conchide că datele fizicii susțin ideea că lumea înconjurătoare este constituită din entități energetice, sugerând că toate lucrurile și câmpurile pe care le deslușim în lumea înconjurătoare, sau cele pe care le putem sesiza prin intermediul instrumentelor de observație, sunt țesute din particule fundamentale care au proprietăți duale, undă-corpuscul. Pentru fizicieni, realitatea, fie că vorbim de substanța sau de câmpurile de interacțiuni, este o „textură" energetică și discretă, de natură cuantică, fabricată din pachețele mici de energie care posedă o comportare ondulatorie.

Din această arie a rezultatelor neobișnuite oferite de fizica secolului trecut, punctăm, în cele ce urmează, câteva aspecte relevante în aria dialogului dintre teologia ortodoxă și fizică.

---

[111] Este vorba de celebra relație care este cel mai repede asociată cu marele fizician ($E = mc^2$).

2.1.3. *Complementaritatea*

Dualitatea materiei este probabil cea mai surprinzătoare descoperire privitoare la structura materiei, tocmai pentru că intră în contradicție flagrantă cu percepția obișnuită și cu reprezentarea pe care știința a oferit-o asupra lumii, prin intermediul legilor clasice și a viziunii filosofice rezultată din ele. În anumite situații foarte bine precizate, particulele elementare au o comportare corpusculară, ca și cum ar fi obiecte materiale de mici dimensiuni, iar în alte situații foarte clare, ele au o comportare ondulatorie. Fizicienii au fost nevoiți să recunoască faptul că ambele trăsături, și cele corpusculare și cele ondulatorii, caracterizează cuantele, cu toate că la nivelul experienței directe proprietățile acestea s-au dovedit incompatibile.

2.1.4. *Principiul de incertitudine*

Faptul că toți constituenții fundamentali ai materiei au o comportare duală – în anumite situații ca și cum ar fi și „unde" iar în altele ca și cum ar fi „corpusculi", forțează formularea unor considerații și interpretări noi, aducând schimbări profunde în felul cum sunt înțelese știința și rolul metodelor ei în cunoașterea lumii.

Potrivit principiului de incertitudine, formulat de fizicianul Werner Heisenberg (1901-1976), mecanica cuantică afirmă posibilități limitate în cunoașterea unui sistem cuantic. De exemplu, un electron nu se află la un moment dat într-un singur punct – cum ar fi cazul dacă el ar avea proprietățile unui bob de materie –, ci este „prezent" într-o regiune de spațiu, la fel ca sunetul unei coarde ce „umple" încăperea unde el este emis. Imposibilitatea de a stabili cu precizie „locația" unui electron, dacă este să păstrăm acest exemplu, persistă până când se intervine cu un procedeu de măsurare a parametrilor (folosind, de regulă, radiație electromagnetică). Dar, imediat după intervenție, electronul intră din nou în „regimul" poziției incerte.

Mecanica cuantică a demonstrat fără echivoc: întreg microcosmosul este caracterizat de astfel de proprietăți. Este vorba de o *incertitudine de principiu* ce limitează, inevitabil, cunoașterea precisă a parametrilor

unui sistem cuantic. Precizarea poziției unui electron va limita precizia cu care se poate măsura impulsul lui, în vreme ce stabilirea cu precizie a impulsului va face imposibilă cunoașterea poziției electronului, iar acest rezultat este valabil pentru orice particulă.

2.1.5. *Comportarea stranie a constituenților materiei. Efectul tunel*

Pentru a vedea cât de mult provoacă mecanica cuantică reprezentarea și înțelegerea comună despre realitatea înconjurătoare e important să invocăm un efect specific microcosmosului: *tunelarea cuantică*.

O piatră nu poate trece dintr-o parte a unui geam pe partea cealaltă, decât în câteva situații clare. Se poate afirma cu certitudine faptul că, în situația în care geamul este închis, piatra nu poate ajunge „dincolo" de geam decât dacă trece prin el. Acest lucru este posibil doar dacă viteza cu care este aruncată piatra va fi suficient de mare ca să poată trece dincolo, și dacă geamul nu este prea gros, ca ea să poată sparge sticla. Desigur, dacă această viteză nu va fi suficient de mare, piatra va lovi geamul, însă nu-l va sparge, și astfel nu va trece dincolo. Descrierea acestor evenimente este în conformitate cu experiența directă.

La nivel cuantic, comportarea este diferită. Dacă în locul pietrei este folosit un electron, iar în locul geamului o „barieră de atomi" sau un potențial electric, experimental se poate observa că electronul nu se va comporta tot timpul în același fel în care o face piatra. Există situații când, deși electronul are, în mod riguros, mai multă „energie" decât e necesar pentru a „sparge" bariera, el este totuși respins. Neconcordanțele merg și în sens invers, contrazicând intuiția. Există situații în care electronul, fără a avea suficientă energie ca să spargă „bariera" energetică, apare totuși surprinzător pe partea cealaltă, ca și cum pietricica a trecut prin geam și ajunge dincolo, fără ca geamul să fie spart! Mai mult, „bariera" traversată de electron, și electronul itinerant nu păstrează dovezi ale acestei efracții. Efectul tunel arată așadar, că în regim cuantic, particulele pot străbate bariere de potențial care, din perspectivă „clasică" sunt impenetrabile.

2.1.6. *Un exemplu semnificativ: lumina*

Un exemplu la îndemână, care cuprinde cele menționate până acum, dar care lărgește și mai mult aria de întâlnire dintre științele recente și reflecția teologică, îl reprezintă lumina.

Progresele cele mai mari realizate în fizică în privința proprietăților duale ale particulelor fundamentale au fost posibile prin observațiile privitoare la comportarea și proprietățile luminii, în speță a fotonilor – particulele care compun radiația luminoasă. Pe de o parte, fenomene precum difracția luminii erau explicabile doar prin caracterul ondulatoriu al radiației luminoase. Pe de altă parte, existența cuantelor de energie, ideea că radiația luminoasă, în ciuda faptului că ni se arată a fi „câmp continuu", este făcută din constituenți corpusculari, din fotoni, a fost formulată tot în legătură cu lumina. Pe lângă aceasta, merită subliniat că mecanica cuantică asociază fotonului, particula luminii, masa zero, prezentând fotonul ca energie cuantificată, fiind exemplul cel mai la îndemână pentru a indica masa în stare de energie pură.

2.2. *Posibile evaluări din perspectivă teologică*

2.2.1. *Incertitudinile științifice – trepte către dezmărginirea rațiunii omenești*

În regimul microcosmosului, datele mecanicii cuantice ne arată, poate cel mai evident, că simțurile nu ne oferă informații complete despre cele ce sunt în lumea sensibilă, despre ceea ce este materia. Lumea fizică, sesizabilă în parte și prin simțuri, materia însăși, în acest caz, prin legitățile ei, ne invită să depășim, să credem și altceva decât impresiile noastre. Ceea ce numim îndeobște „bunul simț", în strânsă legătură cu reperele experienței zilnice în lumea sensibilă, are o valabilitate limitată. Pe de altă parte, mecanica cuantică oferă sugestii clare privind depășirea judecăților bipolare, către o acceptare a paradoxului și o înțelegere mai cuprinzătoare a realității.

Putem evidenția aici o turnură produsă de rezultatele fizicii cuantice în raport cu idealurile științei trasate în urmă cu un secol. În 1844,

după succedarea proiectelor raționaliste de cunoaștere pomenite, Auguste Comte trasa, în *Discurs despre spiritul pozitiv*, „obligațiile pozitiviste ale cunoașterii raționale". Pentru a fi pozitivă, scria el, o cunoaștere trebuie să fie *reală*, nu himerică, *utilă*, nu zadarnică, *sigură*, nu incertă, *precisă*, nu vagă[112]. (S-ar putea întrevedea aici unii germeni ai crizei filosofice ce a umbrit gândirea europeană în ultimul secol: cantonarea proiectelor metafizice în *lumea reală* (sesizabilă prin simțuri), *utilitarismul* științelor – proliferarea ingineriilor, exploatarea exagerată a resurselor prin tehnologii –, *supralicitarea judecăților logice* pentru o cunoaștere *sigură*, care a antrenat descalificarea științelor spiritului în raport cu cele ale naturii, pentru *precizia* celor din urmă.)

Un secol mai târziu însă, știința a părăsit tărâmul *lumii sensibile*, intrând în microcosmos, foarte departe de pragul simțurilor, unde, cum s-a spus, nici matematica nu poate „vedea" cu precizie. Din datele acestui spațiu nou, au răsărit afirmații care contrazic decisiv idealul formulat de Comte: legile fundamentale ale fenomenelor naturale sunt, în mod esențial, probabiliste, și nu deterministe, cauzalitatea este, prin natura sa probabilistă, nu deterministă, certitudinea nu este accesibilă în cunoaștere[113].

2.2.2. *Taina materiei se întrevede în rezultatele mecanicii cuantice*

Într-o lectură inspirată de teologie, mecanica cuantica arată că la nivelul materiei, conformitatea cu „bunul simț științific" nu este cel mai bun criteriu de a judeca dacă un fapt este posibil sau real. Situațiile noi, evidențiate în această arie de lucru arată că nici măcar în cuprinsul lumii sensibile nu putem realiza descrieri exhaustive ale realității. Datele culese de știință indică dovezi despre faptul că lucrurile și fenomenele fizice se pot petrece și într-un fel neobișnuit, contraintuitiv. De aceea, este cu atât mai puțin întemeiat să utilizăm „bunul simț" sau judecățile de ordin rațional drept criterii pentru evaluare a adevărului credinței.

---

[112] Bernard BALAN, „Raționalism", în Dominique LECOURT (coord.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 1137.

[113] Cornel POPA, „Empirismul probabilist, logica și cunoașterea științifică", *Studiu introductiv* în Patrick SUPPES, *Metafizca probabilistă*, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 7.

Pe de altă parte, într-o lectură teologică, în datele mecanicii cuantice observăm că materia lumii nu și-a pierdut complet relevanța spirituală, după căderea lui Adam. Chiar dacă, potrivit învățăturii de credință și reflecției patristice, căderea primordială a întipărit în materie și în lumea sensibilă aspecte îngroșate, afectate de păcat, ele încă nu și-au pierdut o anumită transparență pentru Dumnezeu. Urmărind proprietățile materiei, știința ajunge să forțeze depășirea simțului comun și a logicii simple în care s-a închis și ea și în care l-a închis și pe om, vreme de veacuri, anunțând acum necesitatea depășirii rațiunii și co-existența aspectelor complementare, într-o realitate sensibilă care nu e străină de paradox. În felul acesta putem vedea cum însăși materia sensibilă se face școală pentru rațiunea omului, dezmărginindu-i înțelegerea, constituindu-se ca o treaptă prin care să sesizeze limitele simțurilor și rațiunii sale, și pregătindu-l pentru o cuprindere mai largă, în experiența nouă a credinței, pentru o vedere a celor dumnezeiești situate dincolo de lucrurile lumii sensibile. Părintele Dumitru Stăniloae evidențiază acest fapt, chiar în tratatul său de teologie dogmatică: „Rațiunea s-a obișnuit acum să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității în așa măsură, încât nu-i mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfâșie unitatea și unitatea nu anulează pluralitatea. [...] Acest mod de a fi al realității este recunoscut astăzi ca superior noțiunii de odinioară a raționalului, iar noțiunea raționalului a devenit, sub forța realității, complexă și antinomică”[114].

Din perspectivă teologică deci, abisul universului fizic, teritoriul lui cuantic, se poate constitui într-o veritabilă introducere în perspectiva spirituală asupra materiei, un adevărat preambul către o înțelegere mai cuprinzătoare a lumii, una metarațională, tocmai pentru că îl reînvață pe om să creadă că imposibilul este posibil, că inimaginabilul se petrece chiar în imediata lui vecinătate, dincolo de simțurile și de posibilitățile rațiunii lui de a le înțelege. Datele mecanicii cuantice dezvăluie o anumită elasticitate a materiei, care și după căderea lui

---

[114] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 199.

Adam, mai păstrează proprietăți înrudite cu subțirimea calităților spirituale, o materie capabilă să încapă puteri spirituale.

Dar, în datele mecanicii cuantice, o vedere simbolică, inspirată de teologie, întrevede chipuri ale materiei transfigurate, pe care reflecția teologică o anunță în eshaton. Fizica descoperă că materia din lucrurile ce ne înconjoară are însușiri înrudite cu cele ale spiritului, care o scot încă de pe acum de sub auspiciile determinismului. În abisurile materiei, componentele ei fundamentale nu se comportă la fel ca lucrurile pe care le avem la îndemână, în planul experiențelor sensibile. Aceasta sugerează că materia poate primi, în interioritatea structurilor ei minuscule și în legitățile ei subtile, proprietăți noi, spirituale, care scapă privirilor și aprecierilor noastre acomodate cu planul sensibil și contingent.

De aceea, cu o îndrăzneală remarcabilă, Părintele Dumitru Stăniloae leagă, într-o epocă întunecată de materialism, reflecția teologică despre materia transfigurată de proprietățile neașteptate ale materiei sensibile, descoperite de fizica cuantică: „Noi vedem că există acum o materie tânără și o materie bătrână, o materie sprintenă și plină de forță și tânără devine bătrâna mai ales în organisme. Materia universului înviat și a trupurilor înviate va fi o energie veșnic tânără, diafană, transparent perfect și de mare finețe al frumuseților stărilor și mișcărilor spirituale, fără a înceta să aibă capacitatea unor forme și o consistență. Formele vor fi expresia cea mai fină a stărilor spirituale, iar consistența va fi plină de elasticitate, pentru a folosi tot niște termeni din lumea de acum. Universul prefăcut va avea astfel o frumusețe negrăită de mare finețe și adâncime expresivă și trupurile, la fel, dacă frumusețea sensibilă constă în transparența infinitei complexități a spiritului prin formele materiei, în transfigurarea materiei de către bogăția infinită a dimensiunilor spiritului"[115].

2.2.3. *Constituția energetică a materiei și lucrarea energiilor necreate*

Din perspectivă teologică, este deosebit de semnificativ faptul că fizica dezvăluie materia ca formă de energie, având o constituție duală,

[115] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 282.

însoțită de proprietăți ce depășesc orizontul experienței noastre. În acest fel, crede Părintele Dumitru Stăniloae, fizica ne ajută să înțelegem că materia-energie poate fi pătrunsă de lucrarea lui Dumnezeu și că natura aceasta poate fi transfigurată prin Duhul Sfânt. Părintele Stăniloae scrie că materia poate fi mediu de lucrare a lui Hristos, pentru că „esența ei este energetică, așa cum a descoperit-o fizica modernă". Ea se poate umple de energia Duhului Sfânt. Este adevărat, în minuni, puterile naturii sunt transfigurate. Altă putere lucrează în ele, energiile necreate – lucrarea lui Dumnezeu, însă încă din aceste proprietăți paradoxale se întrevede potențialul de spiritualizare al materiei, despre care știm că va primi alte însușiri în eshaton.

În mod particular, dualitatea constituenților fundamentaliste relevantă din perspectivă teologică, poate fi relaționată cu materia transfigurată. Noi știm că după Înviere, Trupul lui Hristos Înviat nu este ca cel pe care îl avem noi. Învățătura patristică ne arată că Hristos, după Înviere, are un trup înduhovnicit. Hristos cu trupul Său străbătut de energiile Dumnezeirii a trecut prin ușile încuiate. Din această perspectivă, teologic se poate spune că însăși materia ne deschide un drum spre credința în minunea Învierii Lui și a trecerii Sale, cu Trupul Său Înviat prin ușile încuiate. Dacă acest lucru se poate întâmpla, la nivelul microcosmosului, unde caracterul dual al materiei a evidențiat tunelarea cuantică, cu cât mai mult este posibil aceasta prin puterea Lui?

Nu dorim să spunem că Hristos avea un trup cu un caracter ondulatoriu mai pregnant, care I-a permis acest lucru! Aceasta ar fi o considerație teologică nepotrivită, dar și o inexactitate științifică. Trupul lui Hristos, teologic vorbind, este materie transfigurată, despre a cărei proprietăți nu se cunoaște în mod științific nimic[116]. Materia transfigurată

[116] „Nimeni nu poate descrie starea materiei înduhovnicite a universului întreg. Știm că în ea nu va fi corupere, bătrânețe, moarte, că va primi o tinerețe veșnică, o strălucire și o frumusețe neînchipuite, pentru a corespunde stării trupurilor înviate, dată fiind comunicarea și solidaritatea între materia din trupul nostru și cea din univers. Căci [...] nu va fi o completă imobilitate a materiei, dar nici o agitație violentă. Energia materială se va dezlega de lanțurile de acum și chiar se va potența, sporită de energia spiritului suprem. Puterea acestui spirit o va mișca însă într-o ordine și într-o armonie liniștită. Legile de mișcare ale energiei, în primul rând a trupurilor, vor fi copleșite de legile Spiritului, ale iubirii, materia fiind ridicată în planul unei ordini superioare. Noi nu înțelegem acum o astfel de nouă stare a materiei, decât tot în

este plină de slava lui Dumnezeu și pătrunsă în mod deplin de energiile necreate ale lui Dumnezeu. Desigur, energiile necreate nu au același înțeles cu energiile create, ele fiind diferite de ceea ce există în lumea creată, substanță sau câmp. Reducerea unei stări duhovnicești supra-lumești la câteva explicații de ordin fizic, fie ele și cuantice, ar nesocoti cu totul situația existențială complet nouă a Trupului Înviat al lui Hristos.

Ceea ce dorim să subliniem este doar faptul că, într-o lectură teologică, materia dă sugestii, încă din această lume, prin multe dintre proprietățile ei, despre faptul că este pregătită să fie spiritualizată, și să intre în slava lui Dumnezeu, unde va primi alte însușiri, prin energiile necreate. Atât la Întruparea lui Hristos, cât și la Schimbarea Lui la Față, dar mai ales după Înviere, se întrevăd capacitățile materiei cuprinsă în Trupului Lui real, de a găzdui spiritul și lucrarea deplină a energiilor dumnezeiești, o situație excepțională în care este pusă materia, care anunță slava în care vor intra și trupurile drepților după cea de-a doua venire a Lui.

2.3. *Lumina în abordarea teologiei și științei*

2.3.1. ***Luminile universului și lumina înțelegerii***

Este semnificativ faptul că în referatul *Facerii* lumina este prezentă dintru început. Dumnezeu a zis: „Să fie Lumină!" (*Facerea* 1, 3). „Să fie" face de fapt cunoscută bunăvoința Lui, care hotărăște întocmai[117], iar lumina, care este așezată la temelia Creației, are multe semnificații deosebite. Putem invoca aici o interpretare a Sf. Vasile cel Mare, care indică înțelesul propriu-zis al luminii: este vorba despre lumina vizibilă. Sf. Vasile Mare afirmă că Dumnezeu a creat lumina pentru a risipi de fapt întunericul, punând capăt tristeții. El „a veselit lumea, a adus dintr-odată, peste toți și peste toate, priveliște veselă și plăcută. S-a arătat cerul, care mai înainte era acoperit de întuneric, tot cu atâta frumusețe pe cât o mărturisesc și astăzi ochii noștri. Văzduhul s-a

---

chip naturalist. Dar ea va fi efectul unei mari eficiențe a spiritului și toate noile calități ale materiei se vor resimți de aceasta" (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 282).

[117] Mai multe considerații despre Creație, în Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 223-233.

umplut de lumină; dar, mai bine spus, avea atârnată în el chiar lumina în întregime, care trimitea pretutindeni, până la marginile văzduhului, iuţile împărţiri ale strălucirii ei”[118].

Este semnificativ, de asemenea, că nici ştiinţa, nici gândirea patristică nu fac o deosebire între lumina de la începuturile lumii şi lumina aştrilor. Potrivit modelului cosmologic ce întruneşte astăzi cele mai multe adeziuni, aştrii au apărut mai târziu decât lumina, din colapsul gravitaţional al norilor de gaz şi praf din protogalaxii. Într-un mod asemănător, Sf. Vasile cel Mare scrie că lumina creată la început nu este deosebită de cea care provine de la luminători. Pentru că la început, spune el, „s-a adus la existenţă natura luminii”, iar la facerea aştrilor „corpul acesta ceresc (luminătorii – *n.n.*) a fost făcut ca să fie vehicul al acelei lumini prim-născute”[119]. La fel interpretează şi Sf. Grigorie de Nyssa: „Toţi luminătorii aceştia au fost creaţi în ziua a patra, dar nu în înţelesul că lumina abia atunci ar fi fost creată, ci că abia atunci ar fi fost specificată fiecăruia puterea de luminare [...]”[120].

Din perspectiva datelor ştiinţifice, este semnificativ de adăugat la cele spuse până acum că lumina nu e doar „vehiculul” descoperirilor din mecanica cuantică. Cosmologia ne arată, prin datele ei recente, că doar prin lumină putem cunoaşte universul. Asta nu înseamnă că doar prin intermediul luminii fizice lumea în care trăim ne este accesibilă vederii. Anterior am văzut că şi trecutul universului din epoci îndepărtate, şi depărtările cosmosului devin vizibile prin intermediul radiaţiei electromagnetice. Practic, explorarea proceselor stelare şi a galaxiilor, cercetările privitoare la mişcarea obiectelor cereşti, dinamica structurilor cosmice şi toate celelalte procese fizice care au avut loc în trecutul îndepărtat al universului ajung pe Pământ prin intermediul luminii. S-ar putea spune deci, fără greşeală, că o porţiune considerabilă din imensa

---

[118] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron, Omilia a II-a*, VII, trad. Pr. Dumitru Fecioru, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 17, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucurerşti, 1986, p. 93.

[119] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron, Omilia a VI-a*, II, p. 133.

[120] Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaemeron*, în coll. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 30, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 125.

istorie a universului precum și structurile lui gigantice sunt imprimate în lumina fizică: un ocean nesfârșit de radiații electromagnetice care călătoresc dintr-un capăt al cosmosului până în celălalt mijlocesc întâlnirea omului cu universul fizic, cu trecutul și mecanismele lui fizice.

Însă locul luminii în viața și strădaniile de cunoaștere ale omului este mult mai generos! În ultimele decenii, știința a scos la iveală numeroase dovezi care indică faptul că lumina fizică este parte constitutivă a vieții biologice. Procesele specifice organismelor vii sunt decisiv configurate de proprietățile radiației electromagnetice. În cazul fiecărei celule vii, procesele biochimice, excitabilitatea, schimbul de informații și de substanțe cu mediul înconjurător, toate mecanismele specifice vieții sunt întreținute de nenumărate impulsuri electrice. În felul acesta se poate constata că o sumedenie de curenți electrici de mică intensitate (*potențialul de membrană* sau *transmembranar*) sunt prezenți în fiziologia oricărei celule vii, fiind decisiv în funcționarea fiecărui țesut sau organ, dar și în procesele gândirii. Pe de altă parte, în anumite condiții, la adâncimi mari în oceane, organismele vii chiar produc lumină fizică (*bioluminiscență*), procesul fiind decisiv în supraviețuirea lor.

În fine, pe un alt plan, lumina este esențială și în procesul comunicării dintre oameni. Tehnologia comunicațiilor folosește lumina ca suport pentru sunet și imagine, în semnalele transmise la distanță, către diverse tipuri de receptori. În felul acesta, prin intermediul luminii putem vedea mai deslușit chipul interlocutorului, dar putem auzi și mai clar vocea lui, chiar dacă el se află la mare distanță. Putem recepta imagini și sunete din lumea înconjurătoare, dar și de la distanțe foarte mari. Privindu-ne unii pe alții, putem spori comunicarea și, prin aceasta, și comuniunea dintre noi. Se poate afirma deci, într-o abordare simbolică, faptul că lumina fizică întreține atât viața biologică, cât și comunicarea formelor vii, dar și comunicarea dintre oameni, ca pas pe drumul realizării comuniunii lor.

Așadar, prin lumina fizică, lumea și materia ei sunt accesibile cunoașterii omenești, ochilor și instrumentelor de observație. Pe de altă parte, lumina întreține și viața vietăților lumii, făcând posibilă comunicarea dintre formele vii, hrănirea și funcționarea mecanismelor specifice vieții. S-ar putea spune că viața trupului omenesc, buna funcționare a

fiecărei celule, a țesuturilor și organelor prezintă un întins substrat electric. Întreaga activitate mentală, emoțiile și mișcarea trupului în lume, și desigur gândurile omenești au fiecare un semnal electric precis, adevărate amprente luminoase ce corespund unei activități neurale specifice, conexiuni între rețele de celule nervoase din anumite arii cerebrale între care sunt transmise și receptate semnale electrice.

În fine, dincolo de viața biologică a lumii vii și a omului, și în plus față de posibilitățile oferite de lumină pentru cunoașterea micro- și macrocosmosului, regăsim acest „suport" luminos și în comunicarea interpersonală mediată de dispozitivele tehnice, care folosesc semnalul electromagnetic pentru a transmite gândurile și expresiile concrete ale persoanei omenești către semeni.

2.3.2. *Hristos – Lumina Lumii și luminile științelor*

Cu ce ar putea fi relevante toate aceste constatări pentru reflecția teologică? Într-o lectură inspirată de abordarea simbolică, specifică spiritualității creștine, toate aceste date dezvăluie câteva situații semnificative. În primul rând, se poate vedea condiția excepțională a omului, care, prin intermediul luminii poate descoperi structurile materiei, depășind reperele clasice oferite de propriile simțuri. Cu alte cuvinte, călăuzit de lumină, omul poate înainta în explorarea universului și a istoriei lui.

Merită de asemenea menționată și prezența extinsă a luminii în univers, în câmpul vieții și al cunoașterii omenești, care este deosebit de semnificativă în înțelegerea pe care o propune teologia. Omul, ființă creată după chipul lui Dumnezeu, are întipărit în el o altă lumină, lumina înțelegerii, care îl face să sesizeze și să adune înțelesurile lumii în el, ca lumini care sunt legate și trimit la Lumina lumii, la Rațiunea Supremă a ei, Fiul lui Dumnezeu. În legătură cu aceasta, Părintele Dumitru Stăniloae scrie că lumina face posibil ca rațiunea omului, ca lumină conștientă, „să sesizeze organizarea rațională a componentelor naturii fizice, a armoniei dintre ele, deci ca o lumină spirituală. Astfel, și lumina fizică e făcută pentru folosul vederii spirituale a omului, ca cea de a doua treaptă a luminii"[121].

[121] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos – Lumina Lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 5.

Dar, în prezența extinsă a luminii fizicii în Univers și în viața organismelor, în comunicarea dintre ele și a oamenilor între ei, dar și în înțelegerea tuturor acestor situații ale existenței și ale vieții, de către om, ca lumini inteligibile, putem vedea un chip văzut al faptului că întreaga lume e făcută prin și pentru Logos, pentru Cel ce spune despre Sine „Eu sunt Lumina lumii" (*Ioan* 8, 12). În Lumina Hristos, înțelesurile lucrurilor lumii se luminează și mintea omului, ca lumină lăuntrică, sporește, hrănită tot mai mult cu înțelesurile lor inteligibile legate tot mai strâns de Lumina Hristos, sporind, prin aceasta lumina vieții omului și lucrarea lui în lume.

Toate aceste aspecte sunt cuprinse în acest ultim înțeles, și cel mai cuprinzător al luminii, care le valorizează pe cele anterioare: lumina ca atribut hristologic. În textul *Evangheliei Sfântului Ioan* (1, 4-5) Hristos-Cuvântul este Lumina lumii. Lumina se regăsește în fundamentele care compun lumea sensibilă și e strâns legată de viața organismelor, asigurând mecanismele fiziologiei lor. Lumina fizică mijlocește și cunoașterea lumii și comunicarea dintre oameni. Din perspectivă teologică, luminile acestea ale lumii sensibile, prezente în viața viului, în gândurile omenești și în cunoașterea și comunicarea oamenilor sunt descoperite și înțelese deplin în Hristos – Lumina lumii și Cuvântul prin care au fost făcute toate. Părintele Dumitru Stăniloae explică faptul că lumea întreagă „e dăruită unui văzător și căutător de lumină în sine și în ea, de lumină care nu vine de la el. Lumea și omul sunt lumină și omul e căutător de lumină, dar nu sunt lumină de la ele și nici nu au toată lumina în ele, pentru că vin de la un Dăruitor, care are toată lumina în El, și de aceea omul, căutând lumina până la capătul ei, trebuie să caute pe Dumnezeu izvorul infinit al luminii, sau al luminii infinite"[122].

2.4. *Energiile lumii create – chip al energiilor necreate*

Din perspectivă teologică, este relevant faptul că Dumnezeu a creat totul prin energiile Sale necreate. Din aceasta se deduce că materia însăși, din care sunt făcute lucrurile, este parte a creației Lui. În legătură cu

[122] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 257.

aceasta, Sf. Grigorie de Nyssa scrie că „toate câte există nu s-au transformat în vizibil, în ceea ce vedem, dintr-o materie preexistentă, ci voința divină s-a făcut materie și esență a celor create"[123]. „Elanul voinței divine, când El o dorește, scrie același Sfânt Părinte, devine lucru și vrerea Lui se în-ființează pe dată, devenind natura, ca fiind a puterii căreia îi este orice în putință, ca să nu se împlinească această vrere, care e dorită cu înțelepciune și cu măiestrie, în ceva lipsit de ființă. Iar existența vrerii dumnezeiești este ființă"[124]. Aspectul este deosebit de important, întrucât el trimite la faptul că materia nu este doar o realitate ce își are cauza în Dumnezeu Creatorul. Ea este mult mai mult „în-ființarea voinței lui Dumnezeu, [...] rezultatul Lucrării Personale a lui Dumnezeu", rămânând „lucrătoare ca logos" și arătând „Lucrarea Dumnezeiască"[125]. Prin urmare, și teologia vede în toate cele existente în lumea înconjurătoare un „substrat" energetic, însă ea înțelege aici lucrarea (energia *necreată*) a Persoanelor Sfintei Treimi. Lumea se descoperă, în acest fel, ca lucrare a Persoanelor Divine, o „chemare personală a lui Dumnezeu"[126], plasticizată în lucruri și viețăți, adresată omului.

Așadar, faptul acesta, că lucrurile sensibile sunt concentrări imense de energie, corelează cu ideea că întreaga materie a lumii sensibile este împlinirea poruncii divine „Să fie lumină!"[127]. În mod asemănător Sf. Grigorie Palama, referindu-se la cuvintele „Să fie lumină", consideră că toate cele create erau conținute virtual în lumina de la început. Părintele Stăniloae observă că, în acest fel, Sf. Grigorie Palama pare a sugera că în lumina sau energia aceea își avea subzistența sau originea toată lumea creată[128]. Mai mult chiar, faptul că lumea întreagă este creată din

---

[123] Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilia I la Corinteni*, 12, 58, *PG* 44, 1312 A, *apud* Christos Yannaras, *Persoană și eros*, trad. de Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 102-103.

[124] *Despre suflet și înviere*, *PG* 46, 125 B, *apud* Christos Yannaras, *Persoană și eros*, pp. 102-103.

[125] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, pp. 102-103.

[126] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, pp. 102-103.

[127] Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune: către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, București, 2009, pp. 82-83.

[128] Nota 13, în Sf. Grigorie Palama, *Tomul Aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 431.

lumină, și acela că materia este caracterizată de dualitate, având proprietăți radical diferite de cele accesibile simțurilor noastre, pot sugera, într-o lectură teologică, că materia va primi, în Împărăția lui Dumnezeu, însușiri noi, spiritualizate. „În fond, scrie Părintele Stăniloae, însăși materia lucrurilor și trupurilor în forma lor actuală e lumină. Lumina lor materială va fi penetrată și copleșită atunci [la învierea de obște] de lumina imaterială, necreată"[129]. În acest fel, manifestarea antinomică a structurii materiei, undă și corpuscul, poate dezvălui o fărâmă din eshatologie, întrucât sugerează „finalitatea universului creat: transfigurarea Lui, adică mutația și odihna lumii create în lumina, slava necreată a Creatorului, în comuniunea Sfintei Treimi"[130].

Subiecte

1. Prezentați, pe scurt, câteva dintre datele fizicii referitoare la microcosmos, descoperite în secolul al XX-lea, pe care teologia ortodoxă le găsește relevante pentru înțelegerea dimensiunii spirituale a Creației.

2. Cum receptează teologia ortodoxă schimbarea de paradigmă produsă de datele mecanicii cuantice? Prin ce considerații?

3. Care sunt semnificațiile luminii primordiale menționată în referatul *Facerii* (1, 3) și ce relevanță au aceste înțelesuri în contextul datelor științifice actuale?

Bibliografie

1. Lecourt, Dominique (ed., coord.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor,* trad. Laurențiu Zoicaș (coord.), Ed. Polirom, Iași, 2005;

2. Grigorie de Nyssa, Sf., *Cuvânt apologetic la Hexaemeron*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998;

3. Grigorie Palama, Sf., *Tomul Aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1997;

---

[129] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 261.

[130] † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Comori ale Ortodoxiei*, Ed. Trinitas, Iași, 2007, p. 19.

4. Nesteruk, Alexei, *Universul în comuniune: către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, București, 2009;

5. Stăniloae, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;

6. Stăniloae, Pr. Dumitru, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997;

7. Stăniloae, Pr. Dumitru, *Iisus Hristos - Lumina Lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993;

8. Suppes, Patrick, *Metafizica probabilistă*, trad. Adrian-Paul Iliescu și Valentin Mureșan, Ed. Humanitas, București, 1990;

9. Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Hexaemeron*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

3. Situații limită în abordările științelor și relevanța lor în dialogul cu teologia ortodoxă

Cuvinte cheie: *incertitudine, începutul universului, conștiința, incompletitudine, cunoaștere.*

3.1. *Abordările științifice ale lumii. Câteva limite*

3.1.1. ***Praguri senzoriale, experiență cotidiană și realitate***

În ultimele două secole, explorarea lumii s-a extins prin proiecte tot mai ample pretutindeni în lumea înconjurătoare și în univers. Cu precădere în ultima jumătate de veac, tehnologiile tot mai performante au oferit cercetătorului un arsenal de procedee și dispozitive de mare rafinament capabile să susțină observații în locurile cele mai îndepărtate din univers, dar și în interstițiile cele mai fine din abisul materiei, în urmărirea structurilor fundamentale ale realității. În felul acesta, știința a ajuns să ia în discuție explorarea fundalului ultim al lumii, ceea ce se crede că stă dedesubtul planului în care ne mișcăm și trăim, încercând să arunce o privire speculativă către abisul omenesc sau către originile și finalitatea universului. Într-un mod neașteptat însă, tocmai în secolul al XX-lea, cel în care realizările și rezultatele științelor și tehnicii au fost cele mai mari din istorie, au apărut o serie de rezultate noi, din câmpul fizicii, cosmologiei, dar și din teritoriul mult mai sigur al matematicii, situații care indică anumite limite în precizia faptului de știință. Facem în cele ce urmează câteva mențiuni despre unele dintre acestea.

Prima dintre ele este legată de simțuri. Este evident că receptorii cu care suntem înzestrați, capabili să sesizeze sunetele, lumina și celelalte tipuri de stimuli, au praguri de sensibilitate pe care, în experiența cotidiană, nu le putem depăși. Pe de altă parte, chiar obiectele aflate

la îndemâna simțurilor sunt altceva decât par, căci simțurile, deși le recepteză, nu pătrund deplin structura și legile lor. Așadar, în timp ce o parte a lumii fizice pare să nu existe pentru simțurile omenești, cea care e sesizată de ele, ni se înfățișează doar parțial. Și, așa cum am văzut anterior, bunul-simț, conturat în bună măsură și pe baza reperelor oferite de simțuri, își dovedește limitele cu privire la aprecierea realității sensibile[131].

3.1.2. *Câteva limite în explorarea micro- și macrocosmosului*

Așa cum am văzut, rezultatele mecanicii cuantice indică faptul că accesul la realitatea fizică, așa cum este ea, e imposibil. La nivel cuantic devine evident că există o influență semnificativă, în chiar actul cunoașterii, care modifică major ceea ce cunoaștem. Entitățile observate au o constituție duală, undă-corpuscul, pentru care o descriere capabilă să precizeze caracteristicile unui sistem, cum sunt cele obișnuite la nivelul experienței directe, nu este posibilă. Prin urmare, ținând seama și de mențiunile anterioare, constatăm că nici în experiența mijlocită de simțuri, nici în urma observației atente nu putem dezvălui natura în sine. Ne este accesibil mai degrabă modul cum apare ea în relație cu noi. Decuplarea realității cunoscute de cel care întreprinde cunoașterea este imposibilă, idealul unei cunoașteri obiective fiind mai degrabă iluzoriu[132].

Așadar, datele rezultate de pe urma mecanicii cuantice afirmă că ceea ce numim cunoaștere științifică a naturii rămâne principial limitată, pentru că descrierea completă a realității nu este posibilă. Anterior am menționat principiul de incertitudine al lui Heisenberg care afirmă că precizia absolută este imposibilă[133]. La nivel cuantic, realitatea nu poate fi identificată pur și simplu cu o stare de fapt, căreia să i se asocieze o descriere completă. Predicțiile au caracter probabil. Nu doar

[131] Roland OMNES, *Interpretarea mecanicii cuantice*, trad. Walter Radu Fotescu, Ed. Tehnică, București, 1999, p. 487.

[132] James T. CUSHING, *Concepte filosofice în fizică. Relația istorică dintre filosofie și teoriile științifice*, trad. Alexandru Butucelea, Ed. Tehnică, București, 2000, p. 386.

[133] Richard P. FEYNMAN, *Fizica modernă*, vol. III, *Mecanica cuantică*, Ed. Tehnică, București, 1970, p. 32.

viitorul este imposibil de cunoscut; nici măcar starea prezentă nu poate fi cunoscută în toate aspectele ei[134]. Mai general, la acest nivel, realitatea nu conține obiecte, ci procese; principial ea este alcătuită dintr-o sumă de fapte microscopice despre care se poate spune ceva la care se adaugă fapte despre care nu se poate spune nimic[135].

La scara diametral opusă, explorarea universului întâlnește limite. În primul rând, el este accesibil doar prin intermediul radiației luminoase, care are o viteză de propagare finită. Practic, zonele îndepărtate, dinspre care nu sosesc radiații, nu sunt în niciun fel investigabile, putând fi considerate ca și inexistente. Dar, și în universul observabil am constatat că ceea ce se știe este încă foarte puțin în raport cu ceea ce se crede că există. Materia luminoasă, ale cărei structuri și legi sunt cunoscute, ar putea să reprezinte mai puțin de 5% din materia-energie a întregului univers. Chiar dacă multe din legile ce guvernează universul sunt destul de bine cunoscute, materia întunecată și energia întunecată, ce reunesc aproape 95% din întreaga lui energie, sunt încă foarte puțin cunoscute.

Pe de altă parte, teoriile științifice actuale nu se pot întoarce oricât de mult în trecutul universului. Sub timpul Planck, actuala descriere a gravitației nu mai poate desluși nimic[136].

S-ar putea spune că aceste situații limită prezente în cosmologia actuală arată că universul nu poate fi cuprins printr-o abordare monistă. Principial, așa cum observă și fizicianul Alexei Nesteruk, s-ar putea spune că orice explorare cosmologică bazată exclusiv pe coerența propriilor afirmații, nu poate ieși din hățișul reprezentărilor teoretice, pentru a ajunge să vadă lucrurile „dinafară". Ea rămâne „în mod fundamental închisă în sine", fără posibilitatea de a fi „evaluată dintr-un sistem de gândire exterior"[137]. Faptul că există un prag pe care explorarea fizică nu-l poate trece, și care privește condițiile inițiale din momentul *Big Bang*-ului, înseamnă că drumul oricărei cosmologii care se dorește cuprinzătoare iese, inevitabil, din câmpul

---

[134] Pascal Nouvel, „Determinism", în Dominique Lecourt (coord.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, Ed. Polirom, 2005, p. 458, col. II.

[135] Pascal Nouvel, „Determinism", p. 458.

[136] John D. Barrow, *Despre Imposibilitate...*, p. 163.

[137] Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune...*, p. 362.

științelor, pătrunzând într-un teritoriu nou, unde se operează mai degrabă cu „presupuneri metafizice”[138].

De fapt, așa cum observă Alexei Nesteruk, deplinătatea adevărului cu privire la fundamentele universului nu poate fi cuprinsă prin teorii științifice selective și fragmentate, tocmai pentru că teoriile despre universul timpuriu sunt îmbunătățite continuu, pe măsură ce sunt colectate tot mai multe date observabile. Ajustarea descrierilor științifice nu se finalizează niciodată, la fel ca opera de artă care tinde spre o perfecțiune pe care nu o va atinge niciodată. În acest fel însă, teoriile științifice par să fie adecvate unei perspective filosofice, dinspre care ele pot fi văzute în forma unor metafore ce exprimă, deopotrivă „dorința umană de a cunoaște universul”[139] și „limitele raționalității științifice” care nu reușesc să elucideze „taina ca realitate fundamentală a existenței”[140].

3.1.3. *Câteva rezultate și situații limită în matematică și epistemologie*

Mai general, anumite limite pot fi identificate în interiorul oricărei descrieri științifice, imediat ce avem de-a face cu utilizarea unor expresii matematice. Trebuie spus că există numeroase abordări ale faptului de știință, care iau în discuție metoda specifică științelor naturii și maniera în care un anumit rezultat e considerat științific. Formularea unei legi care să caracterizeze o anumită familie de fenomene ale realității poate fi exprimată prin trei componente majore: (a) un anumit set de date culese din realitatea înconjurătoare, (b) o anumită structură matematică și (c) un fel de „pod” interpretativ, ce leagă (a) și (b). Dacă ar fi să ne oprim la această structură ce caracterizează legile care descriu o anumită parte a realității, putem remarca trei aspecte semnificative.

În primul rând, multe dezbateri în filosofia științei, cu precădere în filosofia matematicii și a fizicii, vizează acest „pod” interpretativ, mai

---

[138] Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune...*, p. 357.

[139] Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune...*, p. 362.

[140] Worthing Mark, *God, Creation and contemporary Physics*, Fortress Press, Mineapolis, 1996, p. 56, *apud* Pr. Răzvan Andrei Ionescu, Adrian Nicolae Lemeni, *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 384.

precis felul în care se ajunge de la conceptele matematice la datele empirice[141]. Oricum ar fi înțeles acest pod, este clar că el leagă două teritorii complet diferite. În nicio situație, realitatea fizică și teoria științifică ce o descrie nu coincid. Există neconcordanțe la ambele capete. Pe de o parte, anumite porțiuni din realitatea fizică nu-și găsesc niciun corespondent în teorie, iar, pe de altă parte, anumite proprietăți imaginabile, părți și rezultate ale teoriilor nu se regăsesc în realitate[142]. Mai mult, acolo unde realitatea fizică și teoria se suprapun, reprezentarea diferă inevitabil de faptul descris în ea. Nicio expresie nu poate suplini realitatea, și nici măcar nu poate fi o oglindă fidelă a experienței; în faptul științei, ca și în experiența directă a lumii, „nu putem să pronunțăm nici măcar o frază care să traducă un fapt pur de experiență [...] orice traducere a experienței în cuvinte ne obligă să mergem dincolo de experiență"[143]. Situația este inevitabilă, întrucât e vorba de manifestarea deosebirii intrinsece de natură dintre realitate (care este semnificată) și logos (semnificant)[144].

În al doilea rând, urmărind să deslușim mai bine malul teoretic pe care se sprijină acest pod, anume teritoriul matematicilor, se ajunge inevitabil la unele întrebări dificile, care nu au primit încă un răspuns acceptabil. De exemplu, care e natura conceptelor matematice? De asemenea, dacă este să rămânem în cuprinsul acesta al matematicii, vom vedea alte câteva limite. Cunoașterea logică este principial limitată, așa cum sunt și raționamentele care se construiesc prin intermediul ei. O logică în stare să crească prin propriul ei conținut (adică o logică a inducției) nu există. În fapt, logica deductivă permite să căutăm și să găsim doar acele afirmații care sunt deja cuprinse (implicit) în premisele lor[145]. De asemenea, și teoria numerelor pare să constate o serie de granițe importante. La limită, se pare că nici măcar numerele naturale sau expresia „număr" nu sunt înțelese deplin, în fundamentele lor[146].

[141] Michael HELLER, „Essential Tension: Mathematics-Physics-Philosophy", în: *Foundation of Science*, 2 (1997), pp. 44-46.

[142] Roland OMNES, *Interpretarea mecanicii cuantice*, p. 124.

[143] Hourya SINACEUR, „Model", în: Dominique LECOURT (ed.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, p. 942.

[144] Roland OMNES, *Interpretarea mecanicii cuantice*, p. 499.

[145] Roland OMNES, *Interpretarea mecanicii cuantice*, p. 50.

[146] Gottlob FREGE, *Fundamentele aritmeticii. O cercetare logico-matematică asupra conceptului de număr*, trad. Sorin Vieru, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 258, nota 279.

Situația aceasta anunță, cumva, că „fundamentul matematicii înseși nu se află în ea însăși”[147].

Așa cum se va vedea pe larg, potrivit teoremelor de incompletitudine ale lui Gödel, și sistemele de axiome suficient de complexe au limite. Ele posedă propoziții pentru care nu există nicio posibilitate de evaluare care să aibă în atenție valorile lor de adevăr. Cu alte cuvinte, sistemele acestea nu conțin și mecanisme capabile să valideze toate afirmațiile care se pot formula între granițele lor[148], chestiune ce anunță imediat, imposibilitatea realizării unei axiomatizări complete a aritmeticii[149]. Mai general, și este ceea ce dorim să subliniem aici, incompletitudinea este caracteristică oricărei teorii matematice suficient de bogate ale cărei resurse deductive sunt cele ale logicii clasice[150]. Însă, dacă în matematică, idealul obținerii unui set de axiome complet și consistent logic este exclus, atunci șansa obținerii unui set de rezultate similare în fizică este, în practică, minimă[151].

3.1.4. *Posibile limite în explorarea gândirii și conștiinței*

În fine, în al treilea rând, dacă am explora felul în care se nasc științele naturii, prin construcția acestui pod interpretativ, legând malul matematicii de cel al realității înconjurătoare, intră în discuție și un alt aspect. Este nevoie să abordăm problema minții, ca posibilă sursă a conceptelor matematice și a judecăților logice, și, prin ea, în mod inevitabil, creierul omenesc, organ de care se leagă astfel de activități. Însă, odată cu acestea, răsar alte câteva întrebări fără răspuns. De exemplu, cum se nasc noțiunile și construcțiile matematice? Ce legătură este între mintea omenească și matematică? De unde vin predilecția aceasta pentru conceptele matematice și ușurința cu care urmărim mental judecățile

---

[147] Alexei NESTERUK, *Universul în comuniune...*, p. 295.

[148] John D. BARROW, *Despre imposibilitate...*, p. 200.

[149] Dominique LECOURT (ed.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, p. 443.

[150] Patrick SUPPES, *Metafizica probabilistă*, trad. Adrian-Paul Iliescu și Valentin Mureșan, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 191.

[151] Michael HELLER, „From now to infinity”, în vol. *Spiritual Information: 100 perspectives on science and religion*, Ed. Charles L. Harper Junior, Templeton Fundation Press, 2005, p. 229.

de ordin logic? Fără prea mult efort, se poate vedea că formularea unor răspunsuri la aceste întrebări e dificilă. Iar situația care complică formularea răspunsurilor o reprezintă tocmai modul în care mintea omului se constituie drept „sursă" a conceptelor și raționamentelor matematice. În general, mintea omenească reprezintă un „loc" unde o explorare clarificatoare, care să urmărească modul cum se nasc aceste concepte matematice, nu e cu putință. Este binecunoscut faptul că cercetările care vizează legătura dintre procesele neuronale și conceptele matematice, în special, angajează un câmp vast, plin de provocări și întrebări dificile, multe dintre ele încă fără răspuns.

Problema minții duce către alta, mai generală: sunt semnalate unele limite ce ar putea să existe în explorarea psihicului uman, prin metode specifice științelor pozitive. O perspectivă cuprinzătoare cu referire la acest ultim subiect, propusă de neuroștiințe, semnalează o altă problemă limită: definirea științifică a conștiinței. Dacă dorim să păstrăm exigențele „cunoașterii pozitive", acest lucru pare a nu fi posibil, chestiune determinată nu de constrângeri de ordin tehnic, ci de principii logice. După unele considerații, o astfel de problemă pare a fi insolvabilă sau indecidabilă[152], fiind considerată de unii cercetători drept problemă mai presus de posibilitățile inteligenței umane[153].

3.1.5. ***Posibile limite în explorarea științifică a interacțiunii minte - creier și a persoanei***

În datele științifice din ultimul secol, care au avut în atenție creierul, s-a constatat că există o interdependență a acțiunilor și a relațiilor, creierul și corpul interacționând reciproc unul asupra altuia. Practic, nu putem vorbi de un creier disociat de corp, ci de un tot unitar. Neurologul Antonio Damasio menționează că neurobiologia actuală evidențiază o anumită reciprocitate între minte și imagine. În felul acesta este recuperată, în plan științific, o viziune tradițională specifică gândirii bazate

[152] Leonard Gavriliu, *Dicționar de cerebrologie*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 118.
[153] Leonard Gavriliu, *Dicționar de cerebrologie*, p. 119.

pe simbolism religios conform căreia gândul este asociat cu imaginea. Din această perspectivă, *a cunoaște* înseamnă *a vedea*, iar rațiunea este înțeleasă ca *exersarea capacității minții văzătoare*. În acest punct al datelor științifice, Tradiția ortodoxă are înțelesuri semnificative, ce pot evidenția convergențe fertile.

Este semnificativ că neurobiologia contemporană descoperă și afirmă această perspectivă. Damasio menționează că o minte implică faptul că un organism formează reprezentări neurale care pot deveni imagini. El afirmă: „Din punctul meu de vedere, aici e miezul neurobiologiei: procesul prin care reprezentările neurale, constând în modificările biologice create de învățare într-un circuit neural, devin imagini în mințile noastre; procesul care permite schimbărilor microstructurale invizibile din circuitele neuronilor (în corpurile celulare, dendrite, axoni și sinapse) să devină reprezentări neurale, care la rândul lor devin imagini ce simțim că ne aparțin”[154].

Pe de o parte, se poate afirma că există o interacțiune între creier și trup, iar pe de altă parte, o interdependență între corp și mediul exterior. Organismul primește o sumedenie de informații senzoriale din mediul înconjurător (prin stimularea activității neurale din ochi prin retină, din ureche, prin terminațiile nervoase aflate în tegumente, prin papilele gustative și mucoasa nazală). Informațiile sunt transmise și procesate prin intermediul rețelelor neurale, structuri cu o arhitectură extrem de complexă. În felul acesta, s-ar putea spune că ceea ce numim cunoștințe, necesare raționamentului, sunt conținuturi ce ajung în minte sub forma imaginilor. Practic, acțiunea minții convertită în raționament se realizează prin imagini. Există în creier imagini perceptive furnizate prin informații senzoriale ale mediului exterior, imagini din trecut reamintite și procesate în creier, precum și imagini din viitor, convocate prin ajutorul imaginației. Imaginile se bazează pe reprezentări neurale depozitate în suprafețele corticale senzoriale avansate.

Toate aceste modele explicative oferite de științele creierului se situează convergent în raport cu unele considerații pe care le găsim în

---

[154] Antonio DAMASIO, *Eroarea lui Descartes*, trad. de Irina Tănăsescu, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 112.

spiritualitatea creștină. Mai întâi trebuie spus că, în general, perspectiva tradițională structurată prin simbolism religios afirma cu tărie că gândurile sunt reprezentate prin imagini. În volumul I al lucrării de față, am afirmat că mentalitatea lumii moderne prin influența semnificativă a gândirii de tip protestant care a acordat o atenție cuvântului scris în raport cu imaginea (autoritatea principiului Reformei *Sola Scriptura*) a disociat cuvântul de imagine. Gândul era înțeles ca o succesiune a unor cuvinte. Pentru relația dintre teologie și știință, precum și pentru valorificarea unei conștiințe apologetice mărturisitoare în această problematică, este relevant faptul că neuroștiințele actuale afirmă din punct de vedere științific un fapt împărtășit și exprimat de-a lungul timpului în interiorul Tradiției religioase: faptul că *gândurile sunt expresii ale imaginilor, iar rațiunea este o vedere a minții.*

Evident că gândurile includ totodată cuvinte și simboluri, dar acestea sunt reprezentate în creier prin imagini. Neurobiologul Damasio menționează: „[...] atât cuvintele, cât și simbolurile arbitrare se bazează pe reprezentările organizate topografic și pot deveni imagini. Majoritatea cuvintelor pe care le utilizăm în monologul nostru interior, înainte de a vorbi sau de a scrie o propoziție, există în conștiința noastră sub forma unor imagini auditive sau vizuale. Dacă n-ar deveni imagini, oricât de efemere, nu am putea lua cunoștință de ele. Faptul rămâne valabil chiar și în cazul acelor reprezentări organizate topografic care nu ajung la lumina limpede a conștiinței, ci sunt activate în taină"[155].

Este interesant cum această perspectivă este ilustrată și în alte domenii ale cercetării științifice. De exemplu în matematică, Benoît Mandelbroat arată că prin geometria fractală se gândește prin imagini. Fizicianul Richard Feynman se concentra asupra găsirii unei soluții ilustrate prin imagini la ecuațiile care modelau diferite fenomene fizice. Albert Einstein, în mod similar, a asumat aceeași perspectivă. El spune că în gândirea sa cuvintele nu par să joace un rol important, relevante fiind imaginile.

Mai general, neurologul Antonio Damasio formulează fără echivoc această situație: „De la bun început am spus limpede ce cred despre limitele științei: sunt sceptic în legătură cu pretențiile științei de a fi

[155] Antonio DAMASIO, *Eroarea lui Descartes*, pp. 130-131.

obiectivă și definitivă. Mi-e greu să văd în rezultatele științifice, mai ales din domeniul neurobiologiei, altceva decât aproximații provizorii care ne satisfac pe moment și pe care le înlăturăm de îndată ce apar descrieri mai bune [...]. Complexitatea minții umane este, poate, de așa natură încât să nu aflăm niciodată soluția problemei din cauza limitărilor noastre inerente. Poate că nici nu ar trebui să vorbim despre o problemă, ci despre un mister, făcând distincție între întrebările pe care știința le poate aborda și cele care e probabil să rămână pe veci fără răspuns"[156].

Persoana umană transcende, potrivit psihologiei contemporane, toate modelele și structurile care o descriu[157]. Chiar și în condițiile progresului tehnologic, în imagistica medicală, ce permite explorarea prin RMN funcțional, conștiința umană a rămas departe de a fi elucidată[158].

3.1.6. *Limitele științelor. Două perspective din aria filosofiei: fenomenologia și hermeneutica*

Reflecția filosofică a scos la iveală situații limită în demersul științelor naturii. Iată o întrebare: În ce măsură putem găsi, în cuprinsul datelor științifice, răspunsuri care să aibă relevanță în chestiuni precum sensul și finalitatea vieții? Încercăm să expunem aici câteva puncte de vedere formulate în aria fenomenologiei și hermeneuticii. Găsim multe considerații ce privesc felul în care rezultatele științelor, și maniera lor specifică de abordare a lumii se răsfrâng asupra înțelegerii vieții și în modul situării noastre în lume.

Edmund Husserl (1859-1938) a reușit să construiască o analiză profundă, lucidă a limitelor cunoașterii științifice și a temeiurilor ei. Cu puține decenii înaintea lui, Wilhelm Dilthey (1833-1911) afirma că tot ceea ce poate sesiza omul în lume se dezvăluie prin trupul său. Cunoașterea mediului înconjurător și a lumii fizice este de fapt posibilă tocmai pentru că o parte a lumii exterioare se află într-un raport mai strâns cu

---

[156] Antonio DAMASIO, *Eroarea lui Descartes*, p. 15.

[157] G.W. ALLPORT, *Structura și dezvoltarea personalității*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1991, p. 568.

[158] Ray TALLIS, „Consciousness, not yet explained", în: *New Scientist*, 9 ian. 2010, Vol. 205, nr. 2742, p. 28.

viața noastră spirituală. Corpul, credea Dilthey, este „fragmentul naturii" care ne asigură această întâlnire cu ea[159]. Observația aceasta rămâne valabilă și astăzi, întrucât și în situația dispozitivelor tehnice care investighează lumea, a telescopului și microscopului și altele asemănătoare lor, care lărgesc pragurile noastre senzoriale, condiția cunoașterii rămâne neschimbată. În cazul tehnologiilor care ne mijlocesc explorarea lumii, avem de-a face cu o acomodare a tehnicii, cu o extensie a explorării lumii croită pe aparatul nostru senzorial, din care rezultă o hartă a datelor despre lume alcătuită antropomorfic prin spațiu și timp, materie și energie, greutate sau textură, prin procese descrise matematic, adică forme particulare de lectură a lumii, date de propriul nostru echipament senzorial și rațional. În fine, ca parte a lumii exterioare, corpul se află într-un raport special și cu viața spirituală a omului, încât percepțiile senzoriale, acțiunile volitive și manifestările afective își au și ele un corespondent în anumite stări corporale[160].

Husserl merge mai departe, formulând o observație importantă, anume că în spatele descoperirilor, noțiunilor sau conceptelor menite să alcătuiască teoriile științifice ce descriu realitatea, se ascunde de fiecare dată subiectivitatea umană. Pe de o parte, Husserl a înțeles faptul că o certitudine cu referire la lume nu este nicăieri mai pură, mai lipsită de îndoială, ca în matematică și logică, matematica furnizând un fel de chintesență a certitudinii[161]. Pe de altă parte, Husserl va face observația că știința este considerată, de cele mai multe ori, din perspectiva conținutului și conexiunilor ei teoretice[162], între diverse unități, concepte sau construcții mentale. Însă, chiar dacă cercetătorul formulează propoziții

[159] Poul LUBKE, „Wilhelm Dilthey. Spirit și Natură", în Anton HUGLI, Poul LUBKE (coord.), *Filosofia în Secolul XX*, vol. I, *Fenomenologia, hermeneutica, filosofia existenței, teoria critică*, trad. Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, Ed. All, București, 2008, p. 41.

[160] Poul LUBKE, „Wilhelm Dilthey...", p. 41.

[161] La aceste observații contribuie și faptul că Husserl a făcut, mai întâi, studii în matematică. În perioada lui de pregătire în matematică, a fost elev al lui Karl Weierstrass și Leopold Kronecker. Lucrările despre problemele fundamentale ale matematicii i-au trezit lui Husserl interesul pentru filosofie (cf. Jeanne HERSCH, *Mirarea filosofică*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 320).

[162] Edmund HUSSERL, *Cercetări logice II. Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii. Partea întâi, Cercetările 1 și 2*, trad. Christian Ferencz Flatz și Ion Tănăsescu, Ed. Humanitas, București, 2009, p. 134.

pe care le susține în mod natural, el omite să spună ceva despre *judecățile sale* sau ale altcuiva, vrând să se pronunțe doar despre stările de fapt corespunzătoare[163]. Însă cercetătorului naturii nu-i este clar că „fundamentul permanent al travaliului său intelectual subiectiv îl constituie lumea înconjurătoare a vieții"[164].

În felul acesta, ies la iveală tocmai problemele ce provin din „naivitatea în care știința obiectivistă reține pentru universul oricărui existent ceea ce ea numește «lume obiectivă», fără ca prin aceasta să dea atenție faptului că subiectivitatea creatoare nu poate intra în drepturile ei în nicio știință obiectivă"[165]. Husserl susține că știința însăși se întemeiază în subiectivitatea umană.

Pe alt plan, hermeneutica și fenomenologia argumentează că viața însăși nu poate fi cuprinsă prin rațiune. Hermeneutica susține, de exemplu, prin voci autorizate ca cea a lui Gadamer, că adevărul nu aparține exclusiv științelor naturii. Pretinsa exclusivitate a științelor asupra adevărului este doar o eroare de ordin cultural sau ideologic. Altfel, datele și experiențele provenite din artă sau literatură, din religie sau istorie, ar rămâne înafara atenției. Dar înțelegerea lumii și edificarea de sine nu pot ocoli datele de ordin cultural, artistic, religios și istoric, tocmai pentru că acestea cuprind ceea ce scapă tuturor științelor, viața omului în întregul ei! Gândirea, plecând de la ea însăși, scrie Michel Henry, „nu poate să avanseze spre viață, pentru a o descoperi și a o cunoaște"[166]. Viața omului nu poate fi prinsă și epuizată printr-o mișcare a gândirii. De aceea, nici hermeneutica, în sensul unei filosofii a edificării[167], nu constă într-un act rațional, ci solicită competențe de ordin practic[168]. Viața însăși se dovedește esențială pentru înțelegerea vieții omenești, iar a

---

[163] Edmund HUSSERL, *Cercetări logice II...*, p. 136.

[164] Edmund HUSSERL, *Criza umanității europene și filosofia*, trad. Alexandru Boboc, Ed. Paideia, București, 1997, p. 61.

[165] Edmund HUSSERL, *Criza umanității...*, p. 60.

[166] Michel HENRY, *Întrupare: o filosofie a trupului*, trad. Pr. Ioan Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 145.

[167] Ștefan AFLOROAEI, „Hans-Georg Gadamer. Înțelegere și edificare de sine", *Cuvânt înainte*, în vol. *Moștenirea Europei*, trad. O. Nicolae și V. Panaitescu, Ed. Polirom, București, 1999, p. 13.

[168] „Despre idealul filosofiei practice", în vol. *Elogiul teoriei...*, p. 59.

înțelege nu se rezumă la judecățile raționale, ci mai amplu și mai profund, presupune un anumit fel de a fi, o anumită *participare*[169].

3.2. *Limitele gândirii axiomatice.*
Implicațiile teoremelor de incompletitudine ale lui Gödel

3.2.1. ***Matematică și logică***

Înainte de a prezenta perspectiva teologică, prezentăm câteva detalii referitoare la gândirea axiomatică și la consecințele teoremelor de incompletitudine.

Este important, pentru început, să precizăm că logica se ocupă cu relația dintre concepte și propoziții, precum și cu raționamentele prin care se fac deducții din relațiile acestora. Primul care a încercat să integreze logica și matematica într-o singură matematică universală a fost Gottfried Leibniz (1646-1716). Leibniz s-a angajat într-o cercetare prin care căuta să identifice un limbaj universal al raționamentului logic. Noțiunile și ideile simple erau reprezentate prin simboluri, iar cele mai complexe erau combinații ale simbolurilor elementare. Leibniz spera ca prin calcul algebric să poată exprima adevărul oricărei afirmații din orice domeniu al cunoașterii.

În secolul al XIX-lea există un interes deosebit în tendința de relaționare a matematicii cu logica. Augustus de Morgan (1806-1871) a insistat asupra algebrizării logicii. El a extins aria silogismelor lui Aristotel, având o contribuție semnificativă în logică, referitoare la cuantificarea predicatului. George Boole (1815-1864) a transformat realmente logica în algebră (care avea să se numească *algebră booleană*), făcând o paralelă între legile logicii și operațiile aritmeticii. Boole a publicat *Analiza matematică a logicii* în 1847 și *Legile gândirii* în 1854.

Un alt logician semnificativ care a continuat și aprofundat cercetarea referitoare la interacțiunea dintre matematică și logică a fost Gottlob Frege (1848-1925). El publică în 1879 o lucrare revoluționară în logică:

---

[169] Hans-Georg GADAMER, *Adevăr și metodă*, trad. Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, Ed. Teora, București, 2001, p. 13.

Scriere conceptuală, un limbaj formal pentru gândirea pură, după model aritmetic. Urmează publicarea a două volume intitulate *Legile fundamentale ale aritmeticii.* Pentru Frege, adevărul este independent de judecata umană. A fi adevărat nu este totuna cu ceea ce pare adevărat. Frege își construiește un program de logică, folosind concepte din logică inclusiv pentru aritmetică.

Bertrand Russel continuă linia lui Frege de a deduce aritmetica din logică. Împreună cu Alfred Whitehead a publicat în trei volume o lucrare reprezentativă pentru logică: *Principia mathematica.* În această lucrare se susține ipoteza că matematica reprezintă o detaliere a legilor logicii. În încercarea de a depăși paradoxurile, cei doi au introdus anumite legi, de exemplu axioma reductibilității, generându-se controverse și neîncredere. Pe linia eliminării paradoxurilor au fost găsite soluții mai elegante de către matematicienii Ernst Zermelo și Abraham Fraenkel.

Principalul partizan al formalismului matematic va fi matematicianul german David Hilbert (1862-1943). Pentru el, matematica reprezintă un amplu sistem de formule fără sens. Semnificația este eludată, punându-se accent pe fundamentele matematicii. Pentru explicația acestora, Hilbert arată că este nevoie de o nouă disciplină, numită *metamatematică* prin care să demonstreze funcționarea matematicii. Practic, prin programul său, Hilbert urmărea să demonstreze matematic faptul că matematica funcționează, sacrificând sensurile în detrimentul fundamentelor.

Demonstrarea coerenței matematice prin aritmetică devine un obiectiv asumat ca manifest și exprimat public la Congresul internațional de matematică de la Paris din 1900. Hilbert se angajează într-un efort de formalizare completă a unui sistem deductiv. Prin distincția dintre matematică și metamatematică, Hilbert speră să găsească proba absolută a consistenței logice într-un sistem formal. El afirma: „Cercetările mele privind noile fundamente ale matematicii au ca scop pur și simplu eliminarea, o dată pentru totdeauna, a oricărei îndoieli legate de deducția matematică [...]. Tot ce însemna înainte matematică trebuie riguros formalizat, astfel încât matematica propriu-zisă sau matematica în sens strict să devină un rezervor de formule. [...] În plus față de această matematică propriu-zisă formalizată, avem o matematică întru câtva nouă: o

matematică necesară pentru a salva matematica, în care, spre deosebire de metodele pur formale de deducție din matematica propriu-zisă, se aplică deducția contextuală, dar numai pentru a demonstra coerența axiomelor. [...] Astfel, dezvoltarea științei matematicii ca întreg are loc pe două căi ce alternează în permanență: pe de o parte, deducem formule demonstrabile din axiome prin deducție formală, pe de alta, adăugăm noi axiome și le demonstrăm caracterul non-contradictoriu prin deducție contextuală"[170].

3.2.2. *Implicațiile teoremelor de incompletitudine ale lui Gödel*

Kurt Gödel (1906-1978) s-a născut la Brno și a fost naturalizat ca austriac în 1929. Din cauza ideologiei naziste a emigrat în Statele Unite ale Americii, stabilindu-se la Princeton în 1940. Gödel a revoluționat logica matematică prin teoremele sale de incompletitudine, publicate într-un articol în 1931. Prima teoremă evidențiază că într-un sistem logic consistent din punct de vedere formal în care este folosită cel puțin o propoziție aritmetică, există o incompletitudine manifestată prin propoziții nedemonstrabile. Cea de-a doua teoremă de incompletitudine se referă la faptul că în cadrul unui sistem formal, consistența acestuia nu poate fi demonstrată din interiorul sistemului.

Aceste teoreme au fost publicate în cadrul unui articol destul de scurt în 1931 într-o revistă germană, cu un titlu referitor la propozițiile nedemonstrabile din interiorul sistemelor structurate prin logica formală. În momentul apariției sale, atât titlul, cât și conținutul au rămas destul de neinteligibile pentru majoritatea matematicienilor. Demonstrația lui Gödel, extrem de ingenioasă, presupunea un grad ridicat de tehnicitate și puțini logicieni din acea vreme erau exersați suficient cât să înțeleagă mecanismele demersului lui Gödel.

Gödel articulează demersul său la fundamentele matematicii. Una dintre metodele fundamentale în cercetarea matematică este cea axiomatică (plecându-se de la un număr finit de axiome, prin logică deductivă sunt deduse anumite teoreme în cadrul unei teorii). Gödel arată că

[170] Mario LIVIO, *Este Dumnezeu Matematician?*, trad. Anca Florescu-Mitchel, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 215.

însăși metoda axiomatică, receptată ca fiind de referință în matematică, are limite interne care exclud posibilitatea unei axiomatizări totale. El demonstrează că nu este posibilă stabilirea unei consistențe logice într-un sistem suficient de complex (care utilizează cel puțin o propoziție aritmetică) exclusiv prin metoda axiomatică.

În căutarea demonstrației consistenței logice a unui sistem formal, matematicianul David Hilbert s-a angajat într-un demers programatic prin care să identifice demonstrația absolută a unui sistem formal. Am afirmat deja că el a urmărit formalizarea completă a unui sistem deductiv. Hilbert va construi un sistem al semnelor matematice, lipsite de orice semnificație, prin care să realizeze anumite teoreme în cadrul sistemului printr-o analiză combinatorică. Sistemul formalizat matematic este însă lipsit de semnificație, dar el susține că aserțiunile cu privire la semnificații țin de domeniul metamatematicii. Prin distincția dintre metamatematică și matematică, Hilbert speră să identifice proba absolută a demonstrației bazată pe metoda axiomatică.

Prin rezultatele sale, Gödel infirmă ambițiile programului lui Hilbert, arătând limitele structurale ale metodei axiomatice în matematică și, mai mult decât atât, demonstrând că orice sistem logic formal este incomplet. Cu alte cuvinte, există propoziții adevărate, dar care nu pot fi demonstrate, folosindu-se propozițiile interne ale sistemului respectiv. De exemplu, există în matematică propoziții adevărate, precum faimoasa conjectură Goldbach (orice număr par reprezintă suma a două numere prime), dar care nu pot fi demonstrate. Nu s-a găsit vreun număr par care să nu poată fi exprimat prin suma a două numere prime. Cu toate acestea nu s-a putut demonstra valabilitatea universală a conjuncturii Goldbach, plecându-se de la anumite axiome ale aritmeticii.

În demonstrarea teoremelor sale de incompletitudine, Gödel a urmat, până la un anumit punct, raționamentul unui matematician francez, Jules Richard, raționament care a fost enunțat pentru prima dată în 1905. Acesta evidențiază circularitatea și regresia la infinit care pot fi folosite în interiorul unui sistem construit prin logica formală, fiind consacrat în logică prin denumirea de *paradoxul lui Richard*. Cheia demonstrației lui Gödel o reprezintă principiul proiecției prin care se realizează relaționarea dintre matematică și metamatematică (intenția

de a genera demonstrații complexe din metamatematică, prin proiecția unor structuri abstracte din matematică – de exemplu, din aritmetică). Valorificând *paradoxul lui Richard* și conceptul proiecției, Gödel va demonstra incompletitudinea unui sistem logic formal.

Teoremele de incompletitudine exprimă limitele structurale ale gândirii axiomatice, reliefând insuficiența logicii formale în domeniul cunoașterii. Este important de spus însă că aceste rezultate nu înseamnă discreditarea logicii, ci doar atenționarea asupra limitelor sale. Implicațiile teoremelor lui Gödel nu pot constitui un pretext pentru poziții prăpăstioase, care anihilează potențialul gândirii logice, precum nu pot legitima un îndemn spre incoerență sau absență a rigurozității de tip științific. Doar că, prin demonstrație ingenioasă și sofisticată, folosindu-se aparatul complex al logicii formale se afirmă că adevărul transcende demonstrația. Prin demonstrație nu se poate cunoaște totul; există o raționalitate profundă atât în actul gândirii, cât și în lumea fizică, imposibil de epuizat în granițele logicii formale.

Perspectiva lui Gödel se află în vecinătatea perspectivei teologice conform căreia adevărul nu se epuizează în formularea sa, potențându-se practic capacitatea inteligenței creatoare. „Teoremele lui Gödel arată că structura și capacitatea inteligenței umane sunt mult mai complexe și mai subtile decât demonstrația formală. În acest sens, chiar opera lui Gödel este un exemplu de ingeniozitate și de subtilitate a unei inteligențe extrem de vii. Departe de a ne descuraja, ar trebui să fim stimulați în cultivarea bogăției rațiunii creatoare”[171].

3.3. *O perspectivă a teologiei ortodoxe privind limitele cunoașterii științifice*

3.3.1. ***Întrebări legitime și o mișcare structurală a minții omenești către sens***

Pentru teologia ortodoxă, situațiile acestea, care indică limitele științelor, în diverse arii ale explorărilor lumii, sunt deosebit de semnificative.

[171] Ernest NAGEL, *Le theoreme de Godel*, Éd. du Seuil, Paris, 1989, p. 95.

În primul rând, imposibilitatea de a elucida natura realității ultime, suportul pe care se sprijină energiile create ale universului, sugerează, într-o lectură teologică, un anumit apofatism al lumii, care a fost făcută din nimic. Potrivit viziunii oferite de teologie, dificultățile întâlnite de științe, pe drumul descoperirii unei structurii de bază a realității, care să dea seama de întreaga alcătuire a lumii sensibile, de structurile ei energetice și de mișcările ei, dar și de fundalul ei de spațiu-timp 4-dimensional, țin de faptul că un astfel de suport, care să poată explica prin sine temeiul tuturor celor sensibile, nu există. Într-un fel, faptul acesta se și întrevede în felul cum decurg căutările teoreticienilor: de fiecare dată când o anumită structură de bază este descoperită, ea are nevoie de o explicație cu privire la cauzele pentru care posedă anumite caracteristici și nu altele, încât structura ultimă devine repede punctul de început pentru căutarea unui constituent „mai fundamental".

În viziunea teologiei, situații ca aceasta se petrec pentru că lumea este caracterizată de un anumit apofatism, pentru că ea a fost creată *ex nihilo* și se sprijină pe ceva de dincolo de lumea aceasta, pe bunăvoința lui Dumnezeu, având ca suport ultim al existenței energiile necreate divine, care sunt mai presus de putințele de investigație ale științelor. Desigur, substanța ei nu se confundă cu energiile necreate, însă neavând o altă sursă a existenței decât bunăvoința lui Dumnezeu, ea nu posedă o structură energetică sau materială de bază, care să fie sursă autonomă pentru toate celelalte existențe. Atât temeiul raționalității lumii, cât și suportului energetic ultim, sunt în Dumnezeu, Cel mai presus de lume, de instrumentele de investigație ale științelor, de puterea instrumentarului matematic de cuprindere și de putințele minții omenești.

În al doilea rând, faptul că prin metode specifice științelor noi nu putem pătrunde și epuiza realitatea, utilizând descrieri matematice, arată că lumea și viața sunt de un alt ordin, depășind cuprinderea și forța simbolizatoare a construcțiilor matematice. Părintele Dumitru Stăniloae subliniază o anumită prăpastie existentă între Logos și logică. În aceasta întrevedem și noi imposibilitatea logicii de a cuprinde raționalitatea lumii create prin Logos și pentru El. În particular, dificultățile pe care le întâmpină demersurile cosmologiei, anume de a descrie precis viitorul universului, sugerează, în lectura teologiei, un alt tip de apofatism. În

dificultatea aprecierilor privind modul cum se va încheia expansiunea universului, teologia ortodoxă întrevede că lumea și viața se înfățișează omului deopotrivă ca realități ale existenței și taine ce nu pot fi înțelese decât în interiorul unei experiențe de cunoaștere mai cuprinzătoare, în comuniunea cu Cel ce le-a făcut și le-a dăruit lui.

În fine, în dificultățile de explorare și înțelegere deplină a minții omenești, a conștiinței și a felului cum gândurile și judecățile noastre nasc instrumentarul matematicii care se pliază atât de bine pe realitate, teologia întrevede apofatismul persoanei umane, în care ipostasul omenesc și puterea lui de înțelegere rămân, într-un anumit sens, de nepătruns.

Rezumând, am putea spune, de pe urma acestor mențiuni, că știința ultimelor decenii a adus în atenție numeroase date și rezultate ce indică unele situații limită: nu putem descrie deplin lumea și viața; nu putem anticipa viitorul universului prin descrierile precise ale științelor; nu putem explicita temeiurile instrumentarului matematicii care ne asigură tocmai rezultatele tari ale științelor, nu putem face lumină, nu putem înțelege deplin însuși miezul înțelegerii și al conștiinței. Într-o lectură simbolică, spirituală, vedem în acestea o condiție tainică a vieții omului – ființă întrebătoare, capabilă să formuleze în cuvinte întrebări care au răspunsul mai presus de cuvinte, dar în stare să recepteze și să înțeleagă. Omul sesizează lumea, viața, puterea sa de înțelegere și adâncimile conștiinței sale ca taine și realități, caută să le pătrundă, dar le va putea înțelege doar pe măsură ce acelea sunt experiate curat, nepătimaș, în stare de comuniune cu Cel ce le-a făcut și le-a dăruit lui pe toate.

3.3.2. *În teologia ortodoxă, despătimirea premerge cunoașterii*

Din perspectivă teologică, câtă vreme se bizuie doar pe rațiune, urcușul minții omenești pe versantul cunoașterii, de-a lungul întregii istorii, prin strădania generațiilor, către o tot mai deplină înțelegere și cuprindere a lumii și vieții, nu poate izbândi. Sf. Grigorie Palama formulează un diagnostic simplu și cuprinzător: „nu cel mult învățat se apropie de Dumnezeu, ci acela care s-a curățit prin virtute de patimi

și s-a lipit prin rugăciune stăruitoare și curată de Dumnezeu"[172]. „Cunoștința speculativă, la care se ajunge prin filosofie, nu e cunoștința cea mai proprie a lui Dumnezeu, deoarece producând în noi mândria, lipsa smereniei, nu ne lasă să vedem cu adevărat realitatea noastră și a lui Dumnezeu. Cei ce se curățesc au o vedere a lui Dumnezeu, care e o arvună a vederii depline [...]. În vederea aceasta este o certitudine a prezenței lui Dumnezeu"[173].

O astfel de vedere, curățită de patimi, sesizează lumea nepătimaș și nu se oprește în ea și în lucrurile ei, în frumusețile și armoniile ei particulare, ca într-o stație finală. Dimpotrivă, ea se ridică sprintenă, de fiecare dată, către perspective mai înalte, unde întrevede legătura tuturor aspectelor particulare cu Dumnezeu. În felul acesta, mintea devine capabilă să vadă realitățile particulare ale lumii deodată cu temeiurile și finalitățile lor, deprinzând obișnuința unei perspective metafizice, a unei atenții care scrutează dincolo de suprafața lucrurilor, a unei înțelegeri cuprinzătoare pentru adâncimile ontologice ale lumii. Fără a nesocoti aspectele particulare ale lumii sensibile, pretabile descrierilor matematice, vederea duhovnicească caută mai ales armoniile, frumusețea și raționalitatea lumii pentru înțelesurile lor spirituale.

De exemplu, în privința mecanicii cuantice, teoria, cu aspectele ei contraintuitive, nu oferă elemente suficiente care să facă posibilă înțelegerea. Din perspectivă teologică, toate acestea se pot înțelege în lumina unui plan mai înalt, planul spiritual al vieții. Și lumea, și oamenii, „călători" prin ea, iubitori de frumos, însetați în ultimă instanță de adevăr și dornici, până la urmă, de nemurire sunt Opera lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, omul a fost creat după Chipul lui Dumnezeu, Hristos, Care este Calea, Adevărul și Viața, Care a făcut lumea și ca o podoabă plină de frumusețe, pe care a dăruit-o omului tocmai ca frumusețea ei și compatibilitatea ei cu el *să-l îndrume spre căutarea Lui*. De aceea, teoriile științifice, cu toate strădaniile lor de cuprindere, ar putea fi văzute în forma unor metafore ce exprimă, deopotrivă

[172] SF. GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, cap. 68, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. VII, cap. 13, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 281.

[173] SF. GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, nota 25, pp. 281-282.

„dorința umană de a cunoaște universul"[174], dar și „limitele raționalității științifice", ca situații date ce nu permit elucidarea tainei „ca realitate fundamentală a existenței"[175].

În tot acest efort de receptare și înțelegere spirituale a lumii, omul nu exersează doar facultățile sale de înțelegere, pentru că, din perspectiva teologiei ortodoxe, înțelegerea nepătimașă a lumii e posibilă prin împlinirea poruncilor, în stare de jertfă față de aproapele și față de Dumnezeu. În felul acesta cunoașterea angajează și celelalte puteri sufletești ale omului, și integrează efortul său de înțelegere în efortul mai cuprinzător de sporire a iubirii și slujirii semenilor, și de creștere în virtute, ca într-un fel de cunoaștere întrupată, o înțelepciune transpusă într-un fel de viețuire, pusă direct în slujba semenilor. Aceasta este cunoașterea care nu îl lasă pe om neexersat, fără roade spirituale, ci îl împinge către iubirea de semeni și de Dumnezeu.

Pe acest drum al credinței și al împlinirii poruncilor, prin despătimire și prin jertfirea de sine, omul ajunge să câștige și înțelesurile tainice ale lumii și vieții, dar și sensurile mai cuprinzătoare ale veșniciei și iubirii, înaintând, în același timp, în împlinirea vocației sale, învingând egoismul și slăbiciunile sale, și cheltuind agoniseala cunoașterii și a puterilor sale pentru realizarea comuniunii cu Dumnezeu, unde se împlinesc toate căutările lui și unde sporește mereu cunoașterea sinelui, a semenilor, a întregii lumi, prin înaintarea în cunoaterea lui Dumnezeu. Așadar, drumul despătimirii, nu duce doar către răspunsurile potrivite la întrebările științelor, ci mai ales către acoperirea nevoilor existențiale ale omului, și către împlinirea vieții lui.

3.3.3. *Viața este mai cuprinzătoare decât rațiunea*

Am văzut că descoperirile mecanicii cuantice probează imposibilitatea decuplării realității de subiectul cunoscător. Iată aici un alt

---

[174] Alexei NESTERUK, *Universul în comuniune...*, p. 362.

[175] Worthing MARK, *God, Creation and contemporary Physics*, Fortress Press, Mineapolis, 1996, p. 56 *apud* Pr. Răzvan Andrei IONESCU, Adrian Nicolae LEMENI, *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 384.

argument, de data aceasta mai cuprinzător: analiza fenomenologică pune rădăcina tuturor construcțiilor teoretice și strădaniilor de cunoaștere, în subiectul uman. Obiectivitatea teoriilor științifice este „deconstruită", scoțându-se la iveală „subiectivitatea generatoare"[176] situată chiar în miezul lor[177], încât „fundamentele științelor" sunt reconectate la „condiția existențială imediată a umanității"[178]. În acest fel, formele particulare ale funcționării conștiinței umane și facultățile superioare ale contemplației însoțesc drumurile cunoașterii, încât, cu toată strădania de atingere a obiectivității, până și cele mai abstracte dintre descrierile teoriilor științifice rămân esențial legate de om, de conștiința care reflectă lumea și care elaborează concepte pentru descrierea fenomenelor ei.

Intuiția de bază a fenomenologiei este aflarea intenționalității transcendentale a conștiinței[179], care face de fapt posibilă metoda fenomenologică însăși, adică „efectuarea reducției fără a pierde ceea ce a fost redus"[180].

Pe de o parte, efortul de a cuprinde lumea prin rațiune pare să ducă spre constatarea că „certitudinea cunoașterii – fie în sensul de nemijlocire psihologică, fie în cel de adevăr logic sau de precizie completă a măsurilor – este de neatins"[181]. Unele dintre aceste limite țin de structura logicii înseși sau de situația observatorului, altele de condiția lui în Univers sau de natura edificiului matematic, altele de caracteristicile intrinsece ale lumii cuantice.

---

[176] Alexei NESTERUK, *Universul în comuniune...*, p. 340.

[177] Alexei NESTERUK, *Universul în comuniune...*, p. 79.

[178] Alexei NESTERUK, *Universul în comuniune...*, p. 132.

[179] Tudor GHIDEANU, *Percepție și morală în fenomenologia franceză: Merleau-Ponty și Simone de Beauvoir*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 10. Pentru considerații privind conceptul de intenționalitate, și câteva momente importante în istoria utilizării lui, vezi Cristian CIOCAN, Dan LAZEA, *Intenționalitatea de la Plotin la Levinas. Metamorfozele unei idei*, Ed. Universității din București, 2005.

[180] Alexandru BOBOC, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheller*, Ed. Științifică, București, 1971, p. 20.

[181] Alexandru BOBOC, *Etică și axiologie...*, p. 186. „A aștepta ca teoriile să posede o formă tare de completitudine ar însemna a ne aștepta la prea mult. [...] Din diversele exemple apare evident faptul că ne putem aștepta la forme slabe de completitudine în cazul unor teorii referitoare la sfere restrânse ale experienței" (Alexandru BOBOC, *Etică și axiologie...*, p. 208).

3.3.4. *Cunoașterea se împlinește prin viața în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii*

Deplinătatea *cunoașterii* este *viață iubitoare* și *iubire vie*, experiate în *comuniune*, în cuprinsul unei relații *interpersonale*. „Dumnezeu, scrie Sf. Maxim Mărturisitorul, dăruiește celor evlavioși credința în existența Lui, mai întemeiată decât orice demonstrație. Căci credința este o cunoaștere adevărată întemeiată pe principii ce nu pot fi demonstrate, de vreme ce este temelia lucrurilor mai presus de minte și de rațiune"[182].

Chiar cunoașterea umanului de către divin și cunoașterea divinului de către uman sunt *viață, trăită* de această dată în Hristos, Dumnezeu și Om, în *comuniune* de *iubire*. Aceasta pentru că împlinirea cunoașterii umanului de către divin și a divinului de către uman sunt în Hristos, Care ca Om iubește desăvârșit pe Dumnezeu și ca Dumnezeu iubește desăvârșit pe om. „În Hristos, scrie Părintele Dumitru Stăniloae, Dumnezeu cunoaște natura umană și aceasta cunoaște pe Dumnezeu, la un nivel la care niciodată nu va cunoaște vreunul din noi pe Dumnezeu, pentru că iubește pe Dumnezeu la un nivel corespunzător; iar Dumnezeu gustă iubirea naturii umane și deci o cunoaște pe aceasta la nivelul maxim de realizare a ei. Iar în Hristos, Dumnezeu cunoaște umanitatea tuturor la nivelul maxim, prin participarea ei totală la viața Lui, și Dumnezeu o cunoaște pe aceasta datorită participării Lui maxime la viața umană". [...] În Hristos, Dumnezeu cunoaște umanul ca pe Sine însuși, căci El e și Om, iar umanul cunoaște pe Dumnezeu ca pe sine însuși, căci același e și Dumnezeu"[183].

În fine, urmând reflecției Părintelui Dumitru Stăniloae, vedem faptul că, în această dublă împlinire a cunoașterii divinului de către uman și a umanului de către divin în Hristos, se întrezărește și faptul că în El e dată posibilitatea ca omul să se cunoască și pe sine și pe semeni și să înainteze și în cunoașterea și în experierea prezenței lui Dumnezeu, pentru că acestea din urmă se împlinesc pe măsură ce omul înaintează pe drumul unirii sale cu Hristos. Pe acest drum, scrie Părintele Dumitru

---

[182] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 130, Ed. Humanitas, București, 1999.

[183] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 167-168.

Stăniloae, fiecare om înaintează spre treapta la care va ajunge să cunoască pe aproapele său ca pe sine însuși, întrucât îl va iubi ca pe sine însuși. Aceasta pentru că Hristos, Fiul lui Dumnezeu și om deplin, „nu pune nicio barieră iubirii Sale față de toată umanitatea pe care o are ca propria Sa umanitate; iar în El, ca ipostas deschis tuturor, toți se pot iubi și cunoaște ca pe ei înșiși"[184].

Subiecte

1. Menționați câteva situații limită din câmpul științelor recente.
2. Analizați relația dintre adevăr și demonstrație, plecând de la teoremele de incompletitudine ale lui Gödel.
3. Menționați câteva considerații pe care teologia ortodoxă le face cu privire la situațiile limită constatate de științe.

Bibliografie

1. Barrow, John D., *Despre Imposibilitate. Limitele științei și știința limitelor*, trad. Mihai Popescu, Ed. Tehnică, București, 1999;

2. Boboc, Alexandru, *Etică Etică și axiologie în opera lui Max Scheller*, Ed. Științifică, București, 1971;

3. Coman, Constantin Pr., *Erminia Duhului*, Ed. Bizantină, București, 2002;

4. Cushing, James T., *Concepte filosofice în fizică. Relația istorică dintre filosofie și teoriile științifice*, trad. Alexandru Butucelea, Ed. Tehnică, București, 2000;

5. Frege, Gottlob, *Fundamentele aritmeticii. O cercetare logico-matematică asupra conceptului de număr*, trad. Sorin Vieru, Ed. Humanitas, București, 2000;

6. Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, trad. Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, Ed. Teora, București, 2001;

7. Grigorie Palama, Sf., *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, cap. 68, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999;

---

[184] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 168.

8. Husserl, Edmund, *Cercetări logice II. Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii. Partea întâi, Cercetările 1 și 2*, trad. Christian Ferencz Flatz şi Ion Tănăsescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2009;

9. Ionescu, Răzvan Andrei Pr., Lemeni, Adrian Nicolae, *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2006;

10. Lemeni, Adrian, Ionescu, Pr. Răzvan, *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2007;

11. Livio, Mario, *Este Dumnezeu Matematician?*, trad. Anca Florescu-Mitchel, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2011;

12. Maxim Mărturisitorul, Sf., *Capete gnostice*, în *Filocalia* vol. II, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999;

13. Nagel, Ernest, *Le theoreme de Godel*, Éd. du Seuil, Paris, 1989;

14. Nesteruk, Alexei, *Universul în comuniune: către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2009;

15. Omnes, Roland, *Interpretarea mecanicii cuantice*, trad. Walter Radu Fotescu, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1999;

16. Suppes, Patrick, *Metafizica probabilistă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990.

III

APOLOGETICA ORTODOXĂ ÎN RAPORT CU DATELE RECENTE DIN ARIA ŞTIINŢELOR VIEŢII

1. Miracolele vieții

Cuvinte cheie: *originea vieții, apele primordiale, progresivitatea creației, mișcarea, lumea vie.*

1.1. *Viața biologică a lumii*

1.1.1. ***Caracteristicile vieții în lectura biologiei***

Cum a fost posibilă apariția vieții, în acest imens Univers în care trăim? Există o legătură între legile și structurile fizice ale Universului și condițiile de posibilitate pentru apariția vieții și pentru configurarea unui ambient, precum cel în care ne desfășurăm viața? Am văzut că întrebări de acest fel sunt formulate tot mai des astăzi, după ce constatările experimentale sau calculele scot la iveală tot mai multe date care evidențiază potriviri uimitoare între legile care guvernează universul la scară foarte mare și cele care stăpânesc în cuprinsul microcosmosul, scoțând la iveală o anumită compatibilitate între ordinea existentă în imensitatea întregului cosmos și cea existentă în abisul cuantic, la scări insignifiant de mici. Și, cum era de așteptat, unele răspunsuri oferite de oamenii de știință pentru întrebările pomenite, care caută să dea seama de toate aceste situații, sunt surprinzătoare.

Dacă luăm în calcul caracteristicile fizice ale universului, raporturile existente între interacțiunile fundamentale și celelalte aspecte privind starea inițială și evoluția structurilor cosmice, un răspuns care să încerce o explicație rațională și cuprinzătoare privind apariția vieții și dăinuirea proceselor ei până acum e dificil de formulat. Încercând totuși să ofere o perspectivă capabilă să integreze toate aceste situații, unele formulări de acest fel, din aria științelor afirmă că: „Ceva *extern* (*s.n.*) Universului *a făcut alegerea* (*s.n.*). Dacă așa stau lucrurile, atunci am ajuns exact în punctul în care [...] va fi rațional să folosim știința ca un argument în

favoarea religiei"[185]. Altfel spus, plecând de la datele actuale, ar fi greu să se explice „de ce Universul a trebuit să înceapă exact așa, în afară de faptul că a fost un act al lui Dumnezeu care intenționa să creeze ființe ca noi"[186].

Practic, s-ar putea spune că, în privința condițiilor care au făcut posibilă existența vieții terestre și a omului, nu există explicații științifice cuprinzătoare și întrutotul convingătoare. În interiorul unor descrieri de felul acesta, care să includă toate aceste aspecte referitoare la legile micro- și macrocosmosului, există multe aspecte neclare.

Pe de o parte, sunt binecunoscute cele trei caracteristici de bază ale lumii vii[187]: *mutația* (care face posibilă creșterea volumului informației), *metabolismul* (fără de care sistemul considerat viu ar regresa la un echilibru unde nicio schimbare nu ar mai fi posibilă) și *autoreproducerea* (informația este transmisă de-a lungul generațiilor). Ultima dintre ele face ca, în câmpul științelor, viața să fie definită adesea ca autoreproducere cu corectarea erorilor[188]. Totuși, trebuie spus că teoriile științifice nu reușesc să lămurească modul cum structurile vii au dobândit capacitatea de reproducere.

În pofida scenariilor detaliate elaborate de biologia moleculară, nu există încă niciun răspuns suficient de bun cât să convingă pe toată lumea. La capitolul acesta, biologia întâmpină dificultăți mult mai mari în asigurarea unanimității teoriilor explicative cu privire la apariția vieții și a diversității speciilor, decât matematica sau fizica. Este binecunoscut faptul că ADN-ul este molecula indispensabilă în reproducere (exceptând unele virusuri), dar nu există o teorie care să explice cum a fost „cooptat" pentru această funcție[189]. Prin urmare, dacă ar fi să creditäm

---

[185] Lee SMOLIN, *Spațiu, Timp, Univers. Trei drumuri către gravitația cuantică*, trad. Anca Vișinescu, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 235.

[186] Stephen W. HAWKING, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la Găurile Negre*, trad. Michaela Ciodaru, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 149.

[187] Manfred EIGEN, „La ce ne putem aștepta de la biologia secolului al XX-lea?", în Michael P. MURPHY, Luke A.J. O'NEILL, *Ce este Viața? Următorii 50 de ani. Speculații privind viitorul biologiei*, Ed. Tehnică, București, 1999, p. 17.

[188] John D. BARROW, Frank TIPLER, *Principiul Antropic Cosmologic*, trad. Walter Radu Fotescu, Ed. Tehnică, București, 2001, pp. 573-575.

[189] Ernst MAYR, *De la bacterii la om. Evoluția lumii vii*, trad. Marcela Elena Badea, Ileana Popovici, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 67.

procesele chimice și geologice prin care știința încearcă să explice apariția vieții, ar trebui să fim dispuși să luăm în considerare și ideea că ea nu a fost rezultatul inevitabil al unei anomalii întâmplătoare[190]. Viața nu poate fi surprinsă, nu poate fi „scoasă la iveală" printr-o simplă descompunere a organismelor în elemente lor constitutive, țesuturi, celule, macromolecule sau atomi. Chiar și într-o lectură științifică, ea pare să fie mai mult decât coincidența ordinii, complexității și autoorganizării de care sunt capabile structurile fundamentale ale materiei.

1.1.2. *Taina vieții terestre – indicii din contextul cosmologic*

Dificultățile devin tot mai mari, pe măsură ce se ține seama de întreg fundalul cosmologic al vieții terestre. Viața viețuitoarelor poate fi judecată în cadrul mult mai larg al sistemului solar, dar și în Calea Lactee și, în ultimă instanță, în întreg universul. Însă o privire de ansamblu asupra tuturor acestor aspecte scoate în evidență multe detalii fine din structurile lumii, care sunt bine potrivite. De exemplu, caracteristicile fizice ale ambientului terestru, intensitățile fiecăreia din cele patru interacțiuni fundamentale, care reglementează raporturile dintre ele sau rata expansiunii universului vădesc o anumită adecvare cu acele condiții fizice ce favorizează existența unei planete precum Pământul, a unor stele precum Soarele, dar și a unui mediu în care viețuitoarele să trăiască o viață ca cea pe care o vedem în mediul înconjurător. „Potrivirea" micro- și macrocosmosului cu cerințele vieții, până la detalii atât de mărunte, sunt și mai greu de explicat. Dacă unii biologi se luptă să construiască teorii explicative care să așeze evenimentul apariției primelor organisme vii la capătul unui lanț de procese fizice întâmplătoare, cosmologia și fizica cuantică, lărgind foarte mult aria de analiză a situației, aduc în discuție abisul microcosmosului și imensitatea Universului. În felul acesta, devine mai evident că sunt mult mai multe aspecte extraordinare legate de existența vieții și a omului, pentru care formularea unei explicații cuprinzătoare devine mult mai grea.

---

[190] Harry Y. McSween jr, *Partitură pentru Terra. Originile planetei și ale vieții*, trad. L.-M. Ene, Ed. All, București, 2001, pp. 196-197.

În demersul de a integra toate aceste date și situații miraculoase, care să alcătuiască o descriere în care caracteristicile întregului cosmos, particulele elementare, viața și omul, să fie legate cu sens, unii oameni de știință se văd nevoiți să răstoarne întreg tabloul lumii. Felul strâns legat în care stau toate acestea, impune mai degrabă afirmația că *universul întreg este adaptat vieții.*

Într-un anume fel, s-ar putea spune că pentru aceste întrebări ce vizează temeiurile universului, ale vieții și ale omului, știința nu are răspunsuri. Este adevărat, s-au formulat multe ipoteze și se încearcă o cuprindere a tuturor acestor aspecte, însă neavând tăria unor demonstrații științifice autentice, ele lasă loc unor considerații care se apropie mai degrabă de reflecția filosofică, metafizică sau religioasă, pe care le formulează chiar oameni de știință cu notorietate. Pe de altă parte, cu toată puterea lor evidențiatoare, aceste date privind fina potrivire a legilor universului fizic pentru a permite existența vieții nu dovedesc - în sens științific, adică fără echivoc - faptul că există un Creator al universului, Care le-a pregătit pe toate pentru noi. Există, desigur, interpretări care utilizează aceste situații de cunoaștere pentru a sprijini astfel de afirmații, însă ele nu au consistența unor demonstrații indubitabile.

1.1.3. *Aspecte remarcabile privind unitatea lumii vii*

Dincolo de caracteristicile ei, menționate mai sus, viața, întreaga lume vie prezintă câteva aspecte remarcabile. În cele ce urmează facem referire la ele, încercând mai apoi să propunem o perspectivă a teologiei ortodoxe asupra rezultatelor de acest fel.

Un aspect semnificativ, de exemplu, îl reprezintă *unitatea lumii vii*, indicată de câteva rezultate din domeniul biochimiei. Faptul unității este remarcabil, ținând seama de diversitatea extraordinară a lumii vii. Dacă urmărim aspectul, dimensiunile, complexitatea sau abilitățile și comportamentele speciilor vii, putem constata cu ușurință că lumea viului are o bogăție copleșitoare. Unele viețuitoare sunt minuscule, încât nu le putem vedea cu ochiul liber, în timp ce altele sunt gigantice, unele trăiesc în întunericul din adâncul oceanelor, la mii de

metri adâncime, altele zboară la 9 000 de metri înălțime, unele trăiesc fără dificultate în temperaturile reci ale zonelor polare, altele reușesc să supraviețuiască la temperaturi extrem de ridicate, în pereții fierbinți ai vulcanilor marini (*organisme extremofile*), unele trăiesc mai mult de un secol, altele au o viață foarte scurtă și plină de roade folositoare pentru alte specii și pentru om. Trăsături diferite, adesea contrastante, care deosebesc milioanele de specii vii, de la organismele unicelulare la mamifere, de la speciile regnului vegetal și insecte, până la cele animale, ar putea convinge pe oricine, cu ușurință, că viața este caracterizată de o diversitate extraordinară. În pofida diversității însă, viețățile au caracteristici care le arată ca fiind strâns înrudite, realizând o unitate a lumii vii.

În primul rând, o simplă analiză a constituției lor chimice dovedește că formele de viață terestră prezintă asemănări uimitoare. Mai precis, toate organismele conțin următoarele elemente esențiale: carbon, azot și fosfor, în aceeași proporție, respectiv 105, 15, 1[191].

În al doilea rând, știința ultimului secol a scos la iveală „unitatea biochimiei": speciile din întreaga lume vie sunt înrudite între ele la un nivel chiar mai subtil, prin faptul că mecanismele de reproducere ale acidului nucleic și proteinelor sunt aceleași. O serie de studii au dovedit că, indiferent de specie, acidul nucleic și proteinele urmează procese identice. Mecanismul molecular cel mai intim al organismelor este, în mod esențial, același. „De la cea mai simplă bacterie la cel mai complex mamifer, toate celulele vii conțin aceiași doi acizi nucleici reproduși (ADN și ARN). Și la toate speciile, acidul nucleic se reproduce și proteinele se produc în exact același fel"[192]. Plecând de aici, unul dintre cei mai mari biologi remarcă

[191] Harry Y. McSween jr, *Partitură pentru Terra. Originile planetei și ale vieții*, Ed. All, București, 2001, pp. 188-189. Aceste elemente, împreună cu hidrogenul și oxigenul, precizează autorul, se combină în proteine alcătuite din aceiași 20 de aminoacizi, ADN și ARN construite din aceleași cinci nucleotide [...] și polizaharide [...] formate din câteva zaharoze [...] simple. „Bacteriile, bizonii și bananele utilizează același sistem de cod genetic și folosesc aceleași molecule bogate în energie (trifosfat de adenozină, o aglomerare de termeni organici – ATP) pentru transferul de energie în celule" (Harry Y. McSween jr, *Partitură pentru Terra...*, pp. 188-189).

[192] A.G. Cairns-Smith în: *Scientific American*, vol. 252, iunie 1985, p. 74, *apud* Nathan Aviezer, *La începuturi. Creația biblică și știința*, trad. Ana Andreescu, Ed. Doina, București, 2001, p. 89.

faptul că „viața, așa cum există ea astăzi pe Pământ, inclusiv cele mai simple bacterii, a avut o singură origine"[193]. Acest fapt, spune el, este evidențiat de codul genetic, care este același pentru toate organismele, inclusiv cele mai simple, și de multe caracteristici ale celulelor[194].

1.2. *O perspectivă teologică asupra vieții*

1.2.1. ***Duhul Sfânt, Apele primordiale și viețuitoarele Creației***

Multe înțelesuri cu referire la viață se dezvăluie în primul capitol din *Facerea*. Versetul al doilea al textului menționează: „Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor"[195]. Teofil al Antiohiei scrie că apa asupra căreia lucrează Duhul lui Dumnezeu este cea prin care se vor face toate. „Duhul care Se purta deasupra apei [...] L-a dat Dumnezeu spre a da viață creației, precum este pentru om sufletul; a amestecat ceea ce e fin cu ceea ce e fin - că Duhul este fin și apa este fină - pentru ca Duhul să hrănească apa, iar apa împreună cu Duhul, pătrunzând pretutindeni, să hrănească creația"[196].

Sf. Vasile cel Mare interpretează purtarea Duhului pe deasupra apelor în sensul că puterile vieții sunt întreținute de ape, care sunt pregătite în acest sens de Duhul Sfânt. Pentru Sf. Vasile cel Mare expresia aceasta „se purta" înseamnă că Duhul încălzea și dădea viață apelor, după chipul găinii, care clocește și dă putere de viață ouălor, adică „pregătea apele pentru nașterea vieții"[197].

Dar și Sf. Ioan Gură de Aur subliniază, de asemenea, că apele menționate aici poartă în ele viața, ca potențial. „În ape era o energie plină

[193] Ernst MAYR, *De la bacterii la om...*, p. 67.

[194] Ernst MAYR, *De la bacterii la om...*, p. 67.

[195] În alt loc este scris că întunericul de deasupra genunii este înțeles ca fiind substanța informă, care odată creată de Dumnezeu din nimic este haos, *tohu wa bohu*, până la primirea formelor (Cristian BĂDILIȚĂ *et al.* [coord.], *Septuaginta*, vol. I, versetul 1, nota 2, vol. I, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 50).

[196] TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărți către Autolic*, Cartea a doua, XIII, în *Apologeți de limbă greacă*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 404.

[197] SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, *Omilia a II-a*, VI, p. 92.

de viață; nu era simplu o apă stătătoare și nemișcătoare, ci mișcătoare, care avea putere de viață în ea. Că ceea ce-i nemișcător este negreșit nefolositor, pe când ceea ce se mișcă este capabil să facă multe. Deci, ca să ne arate că apa aceasta, multă și nespus de-ntinsă, avea o putere plină de viață, [...] pentru că [...] prin porunca Creatorului universului au fost și animalele aduse la ființă din aceste ape. De aceea ne învață chiar de pe acum că apa aceasta nu era o simplă apă, ci una care era în mișcare, care se frământa și cuprindea totul"[198].

În baza unor astfel de interpretări, Părintele Dumitru Stăniloae scrie că apa menționată în textul *Facerea* nu era cu totul pasivă, ci „o energie indefinită, neluminată de nicio determinare, dar într-o mișcare Universală, [...] având în ea, prin creație, rațiunile tuturor formelor de existență, create și susținute după chipul rațiunilor Logosului creator și conservator"[199].

1.2.2. *Apele terestre - chipul văzut al apelor primordiale*

Maniera aceasta de înțelegere teologică a apei primordiale e semnificativă și în aria dialogului cu științele. În fapt, teologia introduce, prin înțelesurile ei, o anumită cuprindere simbolică a lumii și vieții, inclusiv a datelor științifice la care am făcut referire. Astăzi știm că întreaga viață terestră este strâns legată de apă. Pământul, ca leagăn al lumii vii, este singura planetă din sistemul solar care are suprafața acoperită cu apă în proporție de 70%, având, în același timp, apă în toate cele trei stări de agregare, în oceane, în calotele de gheață și în zăpada existentă la înălțimi, dar și în stare gazoasă, în plafonul de nori. Viața terestră depinde de apă, în multe perioade de pe parcursul anului, în diverse areale geografice, vegetația și viețuitoarele depinzând decisiv de precipitații, de sezonul musonic, de circulația curenților oceanici. Mai mult, viața depinde de apă și într-un fel mai strâns, pentru că

[198] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, *Omilia a III-a*, I-II, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 21, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 47-48.

[199] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1996, p. 25.

apa reprezintă o mare pondere în constituția lor. (Omul, de exemplu, este în această privință cu totul particulară, un chip recapitulativ al Creației sensibile, corpul lui conținând apă într-o proporție asemănătoare celei pe care o are apa la nivelul suprafeței terestre, anume 70%. Dar există și organisme vii unde apa este prezentă într-un procent mai mare de 90%.)

În toate acestea s-ar putea întrevedea o anumită convergență între înțelesurile simbolice ale apelor primordiale menționate în textul *Facerii* și locul și funcțiile apei în viața organismelor vii, așa cum le evidențiază datele științelor! În ceea ce știința a dezvăluit până acum, s-ar putea spune că apa este principiul vieții biologice. Plecând de la aceasta, Părintele Dumitru Stăniloae observă că apa primordială poate avea un chip în apa terestră. Apa primordială este o energie, care își avea virtualitățile puse în ea de Dumnezeu, la dispoziția lucrării Lui; Dumnezeu a făcut toate cele zidite folosind această energie plină de virtualități, tot așa cum apa terestră, care este chipul aceleia, întreține viața tuturor viețuitoarelor. La fel cum, după crearea acestei ape, săvârșită de Dumnezeu la început, nimic altceva „nu se mai naște din nimic și nu rămâne în viață, sau într-o anumită mobilitate, fără apa mișcată de Duhul Sfânt", tot așa și organismele care nu mai pot folosi apa „devin total rigide și se sfărâmă în moarte"[200]. Mergând până la capăt, în demersul acesta interpretativ, Părintele Stăniloae scrie că precum viața biologică fără apă nu există, la fel viața spirituală fără Duh Sfânt nu este posibilă. Iată o manieră de interpretare a textului biblic în consonanță cu abordarea patristică simbolizatoare și cu datele științifice privind locul apei în lumea vie, care păstrează în același timp o distincție între știință și teologie, deși le vede pe ambele în convergență!

1.2.3. ***Progresivitatea Creației***

Există considerații semnificative, în viziunea teologiei patristice, care fac referire la zilele creației, la forma succesivă de creare a lumii, mai întâi prin cerul și pământul făcut de Dumnezeu, apoi prin vegetație,

[200] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 25.

viețuitoare și om. Vom dezvolta, în cele ce urmează, o întreagă secțiune privind perspectiva teologică privind evoluționismul, însă este semnificativ să menționăm aici că hermeneutica teologică a Părinților, surprinde în textul *Facerii* o anumită secvențialitate în crearea lumii.

Sf. Grigorie Palama subliniază ideea unei anumite progresivități a creației. Potrivit rânduielii, întâi a fost creată lumea nevăzută, apoi lumea văzută, cu materia ei amorfă. Din această materie primordială, Dumnezeu va zidi, prin Cuvânt, succesiv, „întâi un lucru dintre făpturi, după cel dintâi, altul, după aceasta iarăși altul, iar după toate, omul"[201].

În versetul 11 al textului *Facerii* se precizează că „Dumnezeu a zis: «Să dea pământul din sine verdeață: iarbă, cu sămânță într-însa, după felul și asemănarea ei»". Este cunoscut faptul că expresia *en arhe* din debutul referatului *Facerii* are și înțeles de *kefalon* (*in principio*). Pământul și cerul poartă în ele potențe sădite de Creator. Pe de o parte, creația nu presupune și o facere a ierbii și a celorlalte de după ea în aceeași manieră, adică *ex-nihilo*. Ele sunt aduse fiecare la existență prin folosirea celor deja făcute. În consonanță cu progresivitatea Creației prezentă la Sf. Grigorie Palama, se poate observa că există o anumită gradație a lucrării lui Dumnezeu asupra materiei. „Nu stă scris: «Dumnezeu a făcut iarba», ci «Să scoată pământul iarbă»"[202].

Pe de altă parte, așa cum observă Părintele Stăniloae, aceasta nu înseamnă că Pământul scoate singur verdeața, căci totul se petrece la cuvintele lui Dumnezeu. „Pământul a scos la iveală ceea ce se afla în el, nu pentru că Dumnezeu a spus: «Să scoată», ci pentru că Dumnezeu, Care i-a dat porunca, i-a dăruit pământului și puterea de a scoate din el. Nici când pământul a auzit: «Să răsară iarbă verde și pom roditor» (*Facerea* 1, 11), pământul n-a scos iarba verde pe care o avea ascunsă în el, nici n-a scos la suprafață finicul sau stejarul sau chiparosul, care nu stăteau ascunși undeva jos în sânurile pământului. Nu! Ci, Cuvântul

[201] Sf. Grigorie Palama, *O sută cincizeci de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, 24, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol.VII, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 432.

[202] Andrei Kuraev, „Ortodoxie și creaționism", în vol. *Sfinții Părinți despre originile și destinele cosmosului și omului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 185.

dumnezeiesc creează cele ce se fac"[203]. Lucrarea lui Dumnezeu, cuvântul Lui, face ca pământul să dobândească ceea ce nu are, adică puterea de a lucra, putere dăruită de Dumnezeu prin poruncă. De altfel, în capitolul al doilea este precizat: „Și a făcut Domnul Dumnezeu să răsară din pământ tot soiul de pomi, plăcuți la vedere și cu roade bune de mâncat" (*Facerea* 2, 9).

Pe baza acestor considerații, Părintele Stăniloae apreciază că viziunea Părinților asupra textului biblic este cumva apropiată (fără a fi desigur, identică) de ceea ce astăzi științele numesc capacitatea de autoorganizare a sistemelor și a elementelor care le compun[204], văzând desigur, în această organizare a materiei lumii, o anumită raționalitate a lumii. Practic, așa cum macrocosmosul este ordonat, în sisteme stelare și galaxii, de către gravitație, fiind alcătuit din multe structuri frumoase, adesea simetrice, tot așa lumea microcosmosul și materia au în ele întipărite legi potrivit cărora teritoriile lor sunt ordonate prin manifestarea unor interacțiuni și proprietăți. Este adevărat, știința pune toată ordinea vieții pe umerii acestor forțe care ar construi lumea orbește. Însă, Părintele Dumitru Stăniloae insistă chiar asupra ideii că pământul nu a răsărit verdeață de la sine putere, ci din porunca lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu l-a făcut fertil, căci altminteri nu ar fi avut cum să zămislească viață, pentru că el nu are viață prin sine. Într-un mod asemănător trebuie înțeleasă și manierea în care Părintele Stăniloae face lectura *Facerii* cu privire la progresivitatea creației. Dumnezeu nu creează viețuitoarele și toate celelalte din nimic, adică *ex nihilo*. El face mai întâi, și din nimic, pământul primordial, și apoi, pe toate celelalte prin cuvântul Său, poruncind pământului.

Așadar, întreaga ordine a celor făcute prin Cuvânt nu este întâmplătoare. Există un mod gradual de creare a lumii, prin punerea mai întâi a cerului și a pământului „ca niște temelii și fundamente, care au fost ulterior «împodobite» cu un scop precis, anume că lumea este «o școală a sufletelor înzestrate cu rațiune și un loc unde se poate învăța

[203] Pr. Dumitru STĂNILOAE, notă, în SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, *Omilia a VIII-a*, I, p. 157.

[204] SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, *Omilia a VIII-a*, I, p. 157.

cunoașterea lui Dumnezeu, fiind prin cele văzute și simțite în lume o călăuză a minții pentru contemplarea celor nevăzute», a Creatorului Care le-a adus pe toate întru ființă prin voința Sa"[205].

1.2.4. *Mișcarea și viața lumii vii – o perspectivă a teologiei ortodoxe*

Referatul *Facerii* menționează faptul că Dumnezeu a zis: „Să mișune apele de vietăți, ființe cu viață în ele și păsări să zboare pe pământ, pe întinsul tăriei cerului" (v. 20). Din perspectiva teologiei, în aceasta se vede faptul că mișcarea este proprie vieții terestre, pentru că lumii întregi, așa cum vom vedea la Sf. Maxim Mărturisitorul, îi este destinată mișcarea.

Știința prezintă astăzi multe aspecte privind combinarea elementelor din lumea fizică. Ea arată că legile simple, ce guvernează legăturile dintre particulele elementare, fac posibilă alcătuirea atomilor, diversele combinații de atomi sau molecule în reacții chimice, pe care se bazează tehnologiile actuale și construcția întregii civilizații. Lumea vie consistă în milioane de specii, în miliarde de exemplare care se mișcă, traversează ample areale geografice, de-a lungul anului, deplasându-se de-a lungul și de-a latul întregului glob pământesc. Fiecare specie antrenează prin deplasarea ei procese ample specifice lumii vii, crescând șansele de viață pentru alte specii cu care împarte același ecosistem. Pe de altă parte, viața speciilor este întreținută de un complex de factori fizici și chimici, de calitatea atmosferei, de circulația apelor oceanului terestru, de mișcarea plăcilor tectonice, de lumina solară sau de precipitații, dar și de mișcarea lunii, care determină, prin fazele ei, ciclicități ale vieții multor specii.

În legătură cu această mișcare a lumii, e semnificativă deosebirea dintre abordarea teologiei patristice și cea existentă în spațiul filosofiei grecești. Pentru reflecția teologică, mișcarea nu este o consecință a căderii, ci dimpotrivă, semnul că persoanele și viețuitoarele Creației sunt chemate la mișcarea înspre Dumnezeu. Teologia vede în întreaga mișcare a lumii provenind dintr-o nedeplinătate și reflectând nedeplinătatea

---

205 Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, *Omilia I*, VI, p. 77.

celor ce caută deplinătatea în Dumnezeu, Care nu se mișcă pentru că e deplin"[206]. Mișcarea lumii e semnul că starea de acum nu este deplină, dar că li s-a celor din ea putința mișcării pentru a putea parcurge urcușul către existența fericită.

În acest sens, Sf. Maxim Mărturisitorul scrie că „făpturile se mișcă spre existența fericită pe care nu o au încă, spre deosebire de Dumnezeu, Care este Însuși Dăruitorul existenței fericite"[207]. Întreaga mișcare a lumii este așadar pusă în legătură cu un scop mai înalt, orientând-o către Creator. Părintele Dumitru Stăniloae scrie că o lume „făcută pentru a se mișca pur și simplu spre oriunde și fără sfârșit este o lume fără sens, fără rațiune"[208]. Mai mult, aceasta înseamnă că „nimic din cele făcute nu-și este ținta sa proprie, odată ce nu-și este nici cauza sa, pentru că altfel ar fi nefăcut, fără început și nemișcat, ca unul ce n-ar avea să se miște spre nimic"[209].

Pe de altă parte, într-o accepțiune mai cuprinzătoare, lumea și mișcarea lucrurilor din ea pot mișca și gândurile omului spre ideea că lucrurile și lumea nu sunt desăvârșite, și că odihna deplină este numai în comuniune cu Cel ce a dat putința mișcării prin lume ca să ajungem la El. Lumea este destinată să se miște de la existența (dăruită de Dumnezeu), la existența cea bună, către existența cea veșnic bună.

1.2.5. *Diversitatea și unitatea lumii vii în Logos*

În tot ceea ce am precizat până acum, putem observa cum teologia, ținând seama de raționalitatea creației, remarcă și oferă semnificații cuprinzătoare pentru toate lucrurile și viețățile Creației. Și, în privința aceasta, datele culese din explorarea lumii, de către științele vieții, scot la iveală tot mai multe aspecte care evidențiază bogăția de forme, lucruri și specii vii din lumea fizică, aducând în discuție tot

[206] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Introducere*, în SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, p. 57.

[207] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 7b, pp. 73-74.

[208] Nota 90, în SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, XL, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 76.

[209] SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, p. 71.

atâtea dovezi despre frumusețea și raționalitatea lumii. Toate se arată, în înlănțuirea lor, ca un dar multiplu, dăruit de Dumnezeu pentru viața omului, un dar care exprimă bunătatea și puterea Lui de a rândui fiecărei specii vii, din milioanele existente, și fiecărui fel de substanță, un rol în această diversitate copleșitoare, încât ele nu se încalcă unele pe altele într-un mod distructiv, nici nu rămân fără un anumit rost pentru celelalte, fără o relevanță pentru viața lumii și pentru viața omului.

În acestea se vede cum Dumnezeu nu a adus doar la existență materia lumii, ci a pus în diversitatea elementelor ei o existență bogată, în care părțile se leagă între ele, putând incorpora, prin particularitățile lor, opere omenești complexe, care pot aduce materia lumii la întrebuințări destinate să ajute viața omului și a semenilor săi. Într-un mod asemănător, Dumnezeu nu a adus speciile vii la o viață săracă, ci la una bună și bogată, în care fiecare dintre ele participă, prin viața și lucrarea ei, la întreg, putând contribui la un scop mai înalt, printr-o lucrare în solidaritate, printr-o existență petrecută în stare de întrajutorare. Dar, Dumnezeu nu le-a adus doar la viață, și în diversitate; El le și păstrează în unitate, puterile create și speciile alcătuind un mediu de viață potrivit cu nevoile omului, un fel de horă a vieții care întreține mediul favorabil vieții, capabil să incorporeze creațiile omenești și să sprijine toate lucrările și eforturile de viață ale omului.

În toate acestea mai este relevant și un alt aspect, anume că întreaga diversitate de forțe create, lucruri și specii vii nu slăbește această unitate a lumii. Sf. Maxim Mărturisitorul a dezvoltat tema unității creației și a diversității lumii create, dimpreună cu cea a mișcării și a stabilității, cu referire la tot ceea ce există (ființa lumii). Pentru Sfântul Maxim, unirea (combinarea, sinteza, amestecare, gr. *κράσις*) reprezintă atributul substanței prin care elementele pot fi „asociate", formând altele, distincte și stabile. Pe de o parte, teologia vede în această unitate care cuprinde întreaga diversitate a lumii semnul puterii unificatoare a Logosului prin Care toate au fost aduse la existență. Rațiunea Supremă, Logosul este Cel ce adună în El toate lucrurile și viețățile lumii create, și pe oameni întreolaltă, cuprinzând întreaga diversitate a lumii, având în Sine toate rațiunile lor particulare.

Subiecte

1. Enumerați câteva caracteristici ale vieții, în abordarea științelor.
2. Ce observații sunt formulate din perspectivă fenomenologică, privind viața?
3. Cum este înțeleasă viața din perspectiva teologiei ortodoxe?

Bibliografie

1. Atanasie cel Mare, Sf., *Cuvânt împotriva elinilor*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri. Partea întâi*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

2. Barrow John D., Tipler Frank, *Principiul Antropic Cosmologic*, trad. Walter Radu Fotescu, Ed. Tehnică, București, 2001;

3. Grigorie Palama, Sf., *O sută cincizeci de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1997;

4. Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii la Facere*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, în Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrieri. Partea întâia*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 21, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

5. Henry, Michel, *Eu sunt Adevărul: pentru o filosofie a creștinismului*, trad. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003;

6. Mayr, Ernst, *De la bacterii la om. Evoluția lumii vii*, trad. Marcela Elena Badea, Ileana Popovici, Ed. Humanitas, București, 2004;

7. Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia percepției*, trad. Ilieș Câmpeanu, Goergiana Vătăjelu, Ed. Aion, Oradea, 1999;

8. McSween, Harry Y. jr., *Partitură pentru Terra. Originile planetei și ale vieții*, Ed. All, București, 2001;

9. Murphy, Michael P., O'Neill, Luke A.J., *Ce este Viața? Următorii 50 de ani. Speculații privind viitorul biologiei*, Ed. Tehnică, București, 1999;

10. Nesteruk, Alexei, *Universul în comuniune: către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, București, 2009;

11. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;

12. Teofil al Antiohiei, Sf., *Trei cărți către Autolic*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, în *Apologeți de limbă greacă*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

2. Principiile teoriei darwiniste

Cuvinte cheie: *darwinism, evoluție, selecție naturală.*

2.1. *Contextul apariției darwinismului*

Teoria evoluționistă prin selecția naturală dezvoltată de Charles Darwin a avut implicații revoluționare nu doar în domeniul cercetărilor din biologie, ci a avut un impact în toate domeniile științei. *Această teorie a structurat o adevărată paradigmă, o viziune asupra lumii și a vieții. Practic nu există o arie a cercetării științifice care să nu fie influențată de gândirea evoluționistă. Miza ideologică a premiselor teoriei dezvoltate de Darwin a fost amplificată de efortul de explicare naturalistă și autonomă a universului și a omului.* Dacă în istoria științei cunoaștem mai multe teorii cu implicații revoluționare (heliocentrismul lui Copernic, fizica cuantică, teoria relativității generalizate a lui Einstein), niciuna din ele nu a avut impactul teoriei evoluționiste. În acest sens, cercetătorul american Hermann Joseph Muller, laureat în 1946 al Premiului Nobel pentru medicină, estimează că teoria evoluționistă a lui Darwin constituie cea mai revoluționară teorie din toate timpurile.

Premisele teoriei evoluționiste bazate pe selecție naturală, pe modificări produse prin acumulări a diferitelor variații în perioade îndelungate, au schimbat perspectiva de abordare în științele naturii și ale vieții. De-a lungul timpului, având ca punct de plecare observarea complexității vieții și a fenomenelor naturale, cercetătorii naturii au presupus existența unui reper transcendent, a unui Creator Care a structurat lumea. Ordinea lumii nu putea fi realizată exclusiv prin mijloace naturale. Ordinea profundă a creației nu poate fi rezultatul hazardului. William Palley arăta prin intermediul lucrării sale *Teologia naturală* (publicată în 1802) că întâmplarea nu poate produce niciodată un ochi. Darwin, în *Autobiografia* sa, amintește că în vremea studiilor teologice

de la Cambridge l-a studiat pe Paley, fiind convins de argumentația acestuia. Tânărul Darwin mărturisea că nu a admirat nicio carte precum *Teologia naturală* a lui Paley.

Schimbările revoluționare de perspectivă ale lui Darwin aveau să se contureze într-un context ideologic mai larg și în cadrul unor experiențe care aveau să-l marcheze în cercetarea sa ulterioară. Una din aceste experiențe semnificative a constituit-o expediția din jurul lumii realizată cu vasul *Beagle*. Experiențele și cercetările geologice, precum și cele referitoare la flora și fauna locurilor vizitate (în mod special studierea speciilor plantelor, insectelor, reptilelor și păsărilor din insulele Galapagos) au clătinat încrederea lui Darwin în creația distinctă a speciilor.

Deși era familiarizat cu ideile lui Charles Lyell din *Principiile geologiei*, cu cele ale bunicului său Erasmus Darwin, ale lui Lamarck, Darwin a concluzionat la capătul călătoriei sale de aproape cinci ani (1831-1836) că nicio teorie existentă până în acel moment nu poate oferi o explicație satisfăcătoare observațiilor și reflecțiilor sale acumulate de-a lungul călătoriei. Darwin, ca cercetător al naturii, considera că orice ipoteză explicativă trebuie să fie confruntată cu evidența faptelor și a observațiilor empirice. El și-a pus o serie de probleme, plecând de la observațiile constatate. Astfel, el s-a întrebat cum poate fi compatibilă perfecțiunea Creatorului ilustrată prin crearea fiecărei specii în parte cu unele imperfecțiuni constatate în adaptarea acestora la diferite condiții de mediu și de viață; totodată cum a fost posibilă dispariția a numeroase specii, cum pot exista organe lipsite de funcții (acestea ar putea constitui vestigii ale unor funcții pierdute).

Odată întors din călătorie, Darwin nu se va grăbi să publice problematizările sale. Începe o stăruitoare muncă de clasificare a observațiilor acumulate, de cercetare punctuală a unor aspecte din geologie, botanică și zoologie, de sistematizare a ideilor care prindeau tot mai mult contur în cadrul teoriei sale. Era convins că aceste idei ar putea contraria și scandaliza opinia publică, precum și comunitatea academică a oamenilor de știință. Teoria lui Darwin bazată pe selecția naturală a fost elaborată într-un context mai larg. Dincolo de atenția considerabilă acordată observării fenomenelor corelative naturii și vieții, gândirea lui Darwin a fost influențată de anumiți autori.

2.2. *Influențe din diferite domenii în elaborarea teoriei lui Darwin*

Darwin a studiat temeinic astronomia lui John Herschel și geologia lui Charles Lyell, era familiarizat cu filosofia lui Auguste Comte și cu gândirea teoreticianului metodei științifice William Whewell de la Cambridge. O influență semnificativă asupra lui Darwin a avut-o teoria lui Robert Malthus referitoare la suprapopulație și la competiția economică. Darwin a participat intens la dezbateri focalizate pe ideile malthusiene, fiind influențat în mod deosebit de scriitoarea Harriet Martineau, o promotoare înflăcărată a concepțiilor liberale ale lui Malthus. Darwin a asociat ideile de suprapopulație, de competitivitate, de luptă pentru existență cu observațiile sale, valorificând analogia dintre competiția speciilor în natură și cea a oamenilor.

Receptivitatea ideilor lui Malthus și valorificarea lor dincolo de orizontul economic, social și politic, precum și interpretarea acestora în studiul naturii, l-au favorizat pe Darwin să fundamenteze ipoteza selecției naturale, ca un principiu creator în lumea vegetală, animală și umană. Totodată, Darwin cunoștea teoriile economice care sprijineau spiritul de inițiativă, competitivitatea prin care este urmărită maximizarea profitului în condițiile existenței unor resurse limitate. Mai mulți cercetători ai implicațiilor ideilor lui Darwin (de exemplu Stephen Jay Gould) arată reciprocitatea dintre doctrina economică a lui Adam Smith și selecția naturală a lui Darwin. În noul context economic și social generat de rezultatele revoluției industriale din Anglia, societatea s-a schimbat semnificativ.

În câteva decenii au apărut modificări substanțiale ale modului de viață. Lumea idilică reflectată în gândirea lui Paley este substituită de o lume care se confruntă cu inegalități sociale majore, cu exploatarea cinică a celor neajutorați, cu prezența tot mai pregnantă a suferinței și a morții. „Darwin a ajuns să privească natura drept arena unei competiții nemiloase. Din această perspectivă, suferința și moartea capătă virtuți creatoare în calitate de factori hotărâtori ai perfecționării. Aceeași presiune a competiției care îi poate scoate pe oameni din inerție va conduce la realizări uimitoare în adaptarea structurilor și instinctelor viețuitoarelor la condițiile de viață [...]. Imaginea idilică asupra naturii, motivele

religioase și morale pe care le evoca această imagine au constituit unul din pragurile cele mai înalte de care s-a izbit Darwin pentru a intra în lumea de idei a *Originii speciilor*. Promovarea celui mai competitiv, prin suferință și moarte, nu putea fi conciliată cu imaginea unui Dumnezeu atotputernic și milostiv"[210].

De asemenea, rezultatele selecției artificiale l-au ajutat pe Darwin să înțeleagă selecția naturală ca pe un mecanism esențial în producerea speciilor noi. În vremea sa, practicile selecției artificiale ale agricultorilor și crescătorilor de animale erau cele mai dezvoltate în Marea Britanie. Astfel, Darwin a avut acces la o experiență deosebit de diversificată în acest domeniu. El a dezvoltat un studiu sistematic asupra acestor practici, considerând că există un număr semnificativ de variații individuale care pot genera noi caractere utile în adaptarea generațiilor ulterioare și că aceste variații sunt întâmplătoare. Darwin a denumit aceste variații întâmplătoare ca fiind spontane, putând fi diferite în condiții asemănătoare. Efectele variațiilor acumulate în timp în cadrul generațiilor succesive pot produce modificări. Astfel analogia dintre selecția artificială din viața domestică și selecția naturală a reprezentat o cheie de înțelegere în concepția naturalistă a lui Darwin.

Darwin și-a dezvoltat o gândire gradualistă cu precădere sub influența concepției geologice a lui Lyell. Schimbările lente, dar sigure în perioade îndelungate de timp vor avea un rol semnificativ în apariția noilor specii prin selecția naturală. Selecția naturală asociată cu gradualismul excludeau ideea de providență, de finalitate și de armonie în natură. *Mai mulți istorici ai științei au arătat că originalitatea evoluționismului lui Darwin a constat tocmai în înțelegerea și promovarea unui proces evolutiv neorientat, lipsit de orice finalitate, spre deosebire de mitul progresului promovat de gândirea modernă sau de evoluționismul lui Lamarck sau Spencer.*

Fundamentarea descendenței comune a tuturor speciilor dintr-o formă originară de viață, prin mecanismul selecției naturale, constituie o revoluție, un punct de cotitură în istoria gândirii: „Această cotitură pe care a înfăptuit-o Darwin a devenit posibilă prin convergența

[210] Mircea FLONTA, *Darwin și după Darwin*, Ed. Humanitas, București, 2010, p. 25.

unor influențe venite din orizonturi diferite, care au fost receptate relativ simultan de mintea unui cercetător aflat în căutarea unui răspuns la întrebări bine precizate. Pare plauzibil că, dacă Darwin nu ar fi fost supus acestor influențe concentrice și dacă mintea lui n-ar fi fost atât de liberă de prejudecăți încât să le poată asimila, atunci istoria nu ar fi reținut acest nume pentru cel care a consacrat un model cu totul nou al evoluției vieții, un model care a însemnat o revoluție în știința biologiei fiindcă a reprezentat o revoluție în gândire"[211].

2.3. *Evaluarea teoriei evoluționiste a lui Darwin*

Lucrarea *Originea speciilor prin selecție naturală sau păstrarea raselor favorizate în lupta pentru existență*, considerată de Darwin însuși cea mai importantă din tot ceea ce a scris, a fost publicată la Londra în 24 noiembrie 1859 (în aceeași zi au fost vândute toate cele 1250 de exemplare ale primei ediții). În mod evident, ideile profesate de Darwin, inclusiv cele din lucrarea menționată, au fost promovate și valorificate adesea în mod ideologic, susținându-se teze cu conținut specific unei gândiri autonome cu marea miză de a explica lumea și viața fără Dumnezeu. Deși Darwin nu a afișat ambiții filosofice, ideile sale au fost preluate pentru a structura o adevărată paradigmă, cu pretenții de religiozitate. Darwin a încercat prin lucrarea sa să ofere ipoteze explicative la observațiile acumulate și la problematica abordată din studiul naturii și a fenomenului vieții, cu convingerea că va contribui la o dezvoltare a gândirii științifice în domeniul științelor naturii și ale vieții.

Darwin a manifestat o rezervă față de generalizările de tip filosofic, fiind preocupat de ceea ce considera el a fi reflecția științifică. El a urmărit o consacrare de tip științific, inclusiv în receptarea lucrării sale de referință, fiind preocupat de opiniile unor oameni de știință precum geologul Charles Lyell și botanistul Dalton Hooker. Era conștient că teoria sa avea un impact mult mai larg decât domeniul strict științific, însă nu era interesat în dezvoltarea unei perspective evoluționiste generalizate. Inclusiv în criticile referitoare la teoria sa, era mai atent la acelea

[211] Mircea FLONTA, *Darwin și după Darwin*, p. 37.

care veneau din partea unor persoane cu pregătire adecvată în domeniul științelor. Darwin a rămas atașat de spiritul științific, manifestând rezervă față de teoriile evoluționiste ale bunicului său, ale lui Lamarck sau Spencer, considerate prea speculative.

Darwin a început să schițeze ideile teoriei sale evoluționiste bazate pe selecție naturală încă din 1838, dar și-a amânat mai bine de două decenii publicarea teoriei sale nu doar din cauza tulburărilor provocate în raport cu convingerile religioase, ci și pentru că urmărea să prezinte cât mai multe fapte dublate de o argumentație științifică pe măsură. Inclusiv, pentru prima ediție a *Originii speciilor*, avea un material și un plan mult mai elaborate decât forma publicată. El a publicat într-o variantă prescurtată în 1859 lucrarea sa, fiind influențat de faptul că în vara anului 1858 primise de la naturalistul Alfred Russel Wallace o lucrare de mici proporții care cuprindea în esență tocmai teoria lui Darwin.

Ipoteza teoriei descendenței cu modificări dintr-un strămoș comun prin variații individuale a fost dezvoltată prin faptul că în plan filosofic Darwin a substituit gândirea esențialistă, concentrată pe general cu cea populațională axată pe individ. Această orientare a favorizat formularea principiului selecției naturale. Totodată, descoperirea și formularea acestui principiu au fost posibile prin gândirea gradualistă asumată de Darwin. În acest sens, concepția lui Lyell a avut o influență considerabilă asupra gândirii lui Darwin. Concluziile teoriei lui Darwin bazate pe o abordare populațională, probabilistică și gradualistă exprimă că speciile nu au fost create în mod distinct, că nu sunt imuabile, că ele descind unele din altele, având o descendență comună, prin variații individuale acumulate în lungi perioade de timp. Mecanismul dominant al acestor diferențieri îl constituie selecția naturală.

În secolul al XX-lea, darwinismul clasic a fost convertit în așa-numita teorie sintetică a evoluției, prin folosirea rezultatelor geneticii. Astfel, macroevoluția analizată de Darwin este relaționată cu microevoluția observată de geneticieni. Ernst Mayr, Theodosius Dobzhansky și George Simpson au fost reprezentanți semnificativi ai acestei teorii. Asocierea dintre gradualism și selecția naturală determina o perspectivă conform căreia există o continuitate între specii, iar transformările au loc în perioade lungi de timp.

Absența unor dovezi din arhiva fosiliferă în ceea ce privește existența speciilor intermediare i-au determinat în anii 1970 pe Niles Eldrege și Stephen Jay Gould să propună o nouă teorie a evoluției, numită a echilibrelor punctuale. Există un salt calitativ și rapid al speciilor. În felul acesta, este depășită perspectiva gradualismului, a continuității speciilor, optându-se pentru principiul discontinuității, asemănător celui din fizica cuantică. În timp, Gould a propus o teorie revizuită a evoluției, păstrând anumite elemente darwiniene, dar distanțându-se de viziunea filosofică a lui Darwin. Astfel, în lucrarea sa *Structura teoriei evoluției* din 2002, arată că noua teorie depășește gradualismul darwinian, propunând o selecție pe mai multe niveluri.

Spre deosebire de anumiți autori considerați de Eldrege și Gould ca ultra-darwiniști (de exemplu Richard Dawkins), reprezentanții teoriei echilibrelor punctuale susțin că selecția naturală este necesară, dar nu suficientă în explicarea evoluției. Trebuie luați în calcul și alți factori care au contribuit la schimbarea ambianței mediului înconjurător. Astfel, autori precum Gould sau Richard Lewontin s-au angajat în promovarea unei teorii mai cuprinzătoare a evoluției.

Pentru evaluarea teoriei darwiniene trebuie precizat că dincolo de contestările fundamentate din punct de vedere teologic și filosofic, inclusiv din interiorul reprezentanților științelor naturii, au existat rezerve serioase încă dintru început față de premisele teoriei propuse de Darwin. Susținătorul său înfocat, Thomas Huxley, considera că gradualismul darwinian prezintă anumite dificultăți în explicarea evoluției speciilor și că teoria lui Darwin prezintă anumite inconsecvențe din punct de vedere logic. Un alt susținător al lui Darwin, botanistul Asa Gray s-a exprimat precaut față de teoria lui Darwin. Au fost necesare în jur de opt decenii pentru ca teoria să devină în general acceptată în rândul biologilor.

În perioada imediat următoare publicării *Originii speciilor* mai mulți cercetători au arătat că teoria lui Darwin nu răspunde exigențelor de tip științific. Matematicianul Wiliam Hopkins arată că Darwin nu a demonstrat existența unei relații efective între faptele pe care dorea să le explice și factorii invocați corelativi selecției naturale. Astronomul John Herschel și geologul Elie de Beaumont punctează deficiențele în registrul metodologiei științifice în teoria lui Darwin. Profesorul de

geologie Adam Sedwick și profesorul de mineralogie John Henslow au evidențiat și ei inadecvări în teoria darwinistă.

Filosoful științei, Karl Popper arată că spre deosebire de teoria gravitației a lui Newton în care sunt prezentate legi ale fizicii, în teoria lui Darwin nu există legi testabile din punct de vedere experimental sau care să ofere anumite predicții. Din acest punct de vedere, *Popper arată că teoria lui Darwin nu este una științifică, ci este un program metafizic prin care se încearcă oferirea unor explicații principiale ale realităților din istoria naturii.*

2.4. *Darwinism și religie*

Charles Darwin s-a născut într-o familie unitariană, fiind crescut de surorile sale mai mari care i-au dat o educație religioasă tradițională. La Edinburgh unde și-a început studiile medicale, Darwin a frecventat medii intelectuale liberale și anticlericale. Cu toate acestea, a rămas apropiat de preocupări religioase, studiind teologia la Cambridge. În timpul acestor studii a fost atașat de viziunea lui Paley. După călătoria cu *Beagle*, Darwin s-a distanțat de această viziune și implicit de credința în crearea distinctă a speciilor.

Darwin nu a căutat ca prin ideile sale să exprime explicit o poziție atee, de excludere totală a existenței Creatorului. La finalul lucrării sale *Originea speciilor* el exprimă pe undeva o poziție deistă, afirmând că legile naturii sunt stabilite de Creator, însă se distanțează de convingerea unei prezențe proniatoare a lui Dumnezeu în lume. Disputele din jurul ideilor sale îi amplifică o frământare în ceea ce privește relația dintre credință și convingerea sa bazată pe valabilitatea principiului selecției naturale.

În mai 1860, îi scrie apropiatului său american Asa Gray: „Nu am intenția de a scrie în mod ateist. Nu pot vedea niciun motiv pentru care un om sau un animal nu ar fi putut fi produs, de la început, prin alte legi; și că toate aceste legi au fost în mod expres proiectate de către un Creator omniscient [...]. Dar cu cât gândesc mai mult, cu atât mă simt mai încurcat”[212].

---

[212] Mircea FLONTA, *Darwin și după Darwin*, p. 207.

Într-o carte de amintiri scrisă la bătrânețe de Darwin pentru membrii familiei sale, el arată cum și-a pierdut treptat credința bazată pe convingeri tradiționale. O componentă semnificativă în diluarea credinței asumată în mod tradițional a constituit-o dimensiunea morală. Darwin nu putea crede într-un Dumnezeu care îi pedepsește pe necredincioși cu pedeapsa veșnică a chinurilor iadului, precum și conștiința existenței suferinței și a morții din lume nu putea fi împăcată cu ideea unui Dumnezeu atotștiutor și prezent în creație. Mai ales, moartea fiicei sale preferate, Annie, la vârsta de zece ani, în 1851, i-a zdruncinat credința într-un Dumnezeu drept și milostiv.

Pe măsură ce înaintează în cercetările sale, Darwin va dobândi tot mai mult convingeri agnostice. Totuși, el mărturisea că omul de știință nu poate nici infirma, nici afirma absolutul, că aspecte ale acestei realități depășesc posibilitatea rațiunii umane, ceea ce este până la urmă rezonabil, dacă judecăm afirmația în cuprinsul strict al metodelor științifice, care verifică experimental și demonstrează logic. Pe de altă parte însă, în *Autobiografia* sa, Darwin capitulează, în tensiunea acumulată între ceea poate fi dovedit științific și ceea ce suntem chemați să credem, mărturisind: „Cred în general (tot mai mult pe măsură ce îmbătrânesc), dar nu întotdeauna, că agnostic ar fi cea mai corectă descriere a stării minții mele"[213].

2.5. *Evaluare teologică a implicațiilor darwinismului*

Știința oferă reprezentări ale lumii în termeni de orizontalitate (fără referire la transcendent, pe care este constrânsă să îl ignore câtă vreme aplicând metodologia ei clasică, transcendentul îi rămâne inaccesibil. Spre deosebire de știință, teologia interpretează reprezentările lumii în termeni de verticalitate (cu referire la transcendent ca sursă de înțelegere a imanentului). Teoriile evoluționiste sunt interpretări ale unor fapte științifice dintr-o perspectivă naturalistă, autonomă față de orice referire la transcendent, în timp ce referatul creației de la *Facere* solicită din partea teologiei o interpretare de ordin doxologic. Aceste

---

[213] Mircea FLONTA, *Darwin și după Darwin*, p. 210.

interpretări pot dialoga între ele atâta vreme cât există onestitatea intelectuală și duhovnicească a stabilirii de raporturi prin respectarea riguroasă a competențelor fiecăreia în parte. Amestecul poate însă genera confuzie. În cele ce urmează, vom arăta că o integrare a evoluției de tip naturalist în discursul teologic al devenirii creației comportă riscuri la nivel logic cu impact în registrul teologic.

Faptul că oameni de știință precum Darwin caută o viziune explicativă asupra lumii nu poate fi contestat. Însă, utilizarea unei astfel de viziuni într-un mod ideologic, pentru a justifica ateismul, prin calificarea religiei ca fiind „obscurantistă", este înafara obiectivității și neutralității pe care o urmărește știința, iar prin maniera lipsită de onestitate, ea nu aparține nici filosofiei. Care sunt în linii mari acele puncte care nu îngăduie o articulare a cosmoantropologiei ortodoxe cu viziunea specifică transformismului? Referatul creației din cartea *Facerii* vorbește despre o devenire graduală a lumii, pe etape, de la nimicul inițial la complexitatea din zilele noastre. De remarcat însă diferența calitativă dintre cele două discursuri:

- în timp ce discursul teologic poartă sensul unei mărturii cu încărcătură doxologică, discursul științific își propune să ofere reprezentări de ordin la nivel fenomenologic privind devenirea cosmosului;

- discursul evoluționist vorbește de un proces natural, făcând referire la coordonatele ontice, la aspecte observabile, la procese biofizice și chimice (ignorăm deliberat existența transcendentului) în timp ce cel teologic afirmă lucrarea transcendentului în imanent (Dumnezeu creează lumea din nimic și o poartă spre devenirea sa), făcând considerații ontologice.

- discursul evoluționist vorbește de o generare spontană a vieții, de complexificarea treptată prin transformarea speciilor unele în altele, făcând prin aceasta referire la viața biologică, la dimensiunile ei populaționale, așa cum este ea prezentă în fiecare biotop, în fiecare ecosistem și în întreaga biosferă, făcând referire la viață. În acest timp, teologia face referire la viața ca dar, cuprinzând aici și dimensiunea existențială a vieții, la ceea ce este ea în sine, nu în procesele ei, având ca principală menire, afirmarea vieții ca dar, văzând pe Dumnezeu ca Autor, ca Dăruitor al vieții, care poartă etapă cu etapă creația spre

actualizarea rațiunilor dumnezeiești cu care a fost încifrată din primele sale momente de venire la existență.

- discursul evoluționist vorbește de o trecere de la animalitate la om ca urcare pe scara complexității în timp ce discursul teologic vede în om, dintru începuturi, o culme a creației și o superioritate față de toate celelalte viețuitoare.

- discursul evoluționist îl vede pe om înrudit cu maimuțele hominide, în timp ce viziunea teologică îl vede pe om înrudit cu toate viețuitoarele terestre, prin pământul din care au răsărit toate și din țărâna căruia Dumnezeu i-a făcut omului trup.

Transformismul vehiculat de teoriile evoluționiste statuează transformarea speciilor de la simplu la complex pe o scară care culminează cu omul. Vom arăta în continuare inconsecvențele de ordin logic inevitabile încercării de integrare a acestei viziuni în lectura teologică a referatului creației, care duc obligatoriu la o modificare substanțială a antropologiei creștine așa cum o cunoaștem noi din Tradiția Bisericii:

- la modul concret, se afirmă existența unui strămoș comun omului și maimuței. Este însă dificil să identifici un *prim* om într-o lungă succesiune de umanoizi care face trecerea de la o specie inferioară la numitul *homo sapiens*, cu atât mai puțin să-i vezi ca persoane umane și deci să-i numești. A încerca să identifici într-un lanț de umanoizi care fac trecerea de la animal la om pe un Adam concret pare o inițiativă sortită eșecului. În acest timp, *Facerea* vorbește de Adam, de Eva, de Cain, de Abel etc., de nume și de prezențe personale pe care transformismul evoluționist nu le poate lua în calcul. Cum poți concepe un prim exemplar uman, Adam, venit pe filiera descendenței din alți umanoizi care nu sunt încă oameni, fără să afirmi existența unor părinți biologici ai acestuia (despre care referatul biblic păstrează tăcerea cu desăvârșire, întrucât Adam este făcut din pământ, iar Eva din coasta sa). Ce face real diferența între Adam ca prim om și părinții lui, în măsura în care anatomic sunt într-o continuitate greu de ignorat? De aceea, cei care acceptă în interiorul discursului teologic transformismul sunt nevoiți la nivel logic să vorbească fie de un Adam colectiv, pentru ei Adam reprezentând orice exemplar al speciei umane, fie să nege efectiv istoricitatea lui Adam, plasând referatul biblic în zona proiecției mitice.

- să presupunem însă că un lanț întreg de umanoizi inițiali poate fi numit Adam, și chiar toate exemplarele umane de atunci și până la capătul veacurilor. Cum mai putem distinge atunci teologic între păcatul adamic, poarta cea dintâi a intrării morții în lume, prin care natura noastră omenească s-a alterat supunându-se stricăciunii, și păcatul fiecăruia în parte dintre noi în virtutea faptului că noi toți moștenim de la Adam (singurul, alături de Eva, care nu vine în lume cu o asemenea grea moștenire) o natură căzută. Apare deci confuzia între păcatul personal al fiecăruia și cel adamic, inițial, de neacceptat pentru teologia ortodoxă.

- noțiunea însăși de cădere este un nonsens pentru o viziune naturalistă în care omul vine de la primitiv la modern, în timp ce teologia ne vorbește de raiul pierdut în care omul era un adevărat rege al creației, cu puteri duhovnicești pe care le avem ca posibilitate în Hristos. Cum să mai vorbești de Hristos, noul Adam, dacă cel vechi nu a existat decât metaforic? Iar dacă îl vedem existând pe acest Adam ca un fel de strămoș comun al omului și maimuței de azi, un umanoid, cât de dificil este de conceput mântuirea în măsura în care Hristos trebuia să asume exact acea umanitate purtată de primul Adam, pentru că numai ce este asumat în firea omenească a lui Hristos este și mântuit. A face din maimuțe urmașe ale exemplarului Adam dintru început ar însemna să aibă nevoie și ele de botezul întru Hristos. De aceea, la nivel logic, într-o viziune naturalistă cu minimă sensibilitate teologică, nu poți concepe un strămoș al omului care să fie purtătorul unei umanități diferite de cea purtată de noi astăzi și de Hristos prin întrupare. Ești obligat să accepți ca Adam acel *homo sapiens* care nu se diferențiază de omul de azi, și nicidecum un „strămoș" mai îndepărtat. Chestiunea existenței părinților biologici ai lui Adam persistă, să fie oare suflarea de viață a lui Dumnezeu acel prag care face că Adam e chemat la veșnicie în timp ce părinții lui biologici rămân animale, destinate anenatizării? De ce Scriptura nu vorbește de acești părinți?

Referatul *Facerii* ni-L arată pe Dumnezeu lucrător și proniator în istorie. Succesiunea evenimentelor devenirii Universului sunt pentru credincios o mărturie a prezenței Sale. Se cere însă un registru de lectură a realității teonom, iar nu autonom, cel din urmă ținând mai curând de propunerile de reprezentare proprii competențelor științei prin instrumentele sale specifice.

Subiecte

1. Evidențiați legătura dintre concepția lui Darwin și contextul economic, social și cultural în care se dezvoltă darwinismul.

2. Evidențiați atitudinea lui Darwin față de religie.

3. Dați exemple de inconsecvențe logice generate de o integrare a discursului ortodox privind referatul biblic al creației și a discursului evoluționist.

Bibliografie

1. Darwin, Charles, *Originea speciilor*, Ed. Academiei, București, 1957;

2. Darwin, Charles, *Autobiografia*, Ed. Academiei, București, 1962;

3. Darwin, Charles, *Călătoria unui naturalist în jurul lumii pe bordul vasului Beagle*, Ed. Tineretului, București, 1958;

4. Flonta, Mircea, *Darwin și după Darwin*, Ed. Humanitas, București, 2010.

3. Implicațiile evoluționismului în contextul actual

Cuvinte cheie: *ideologie evoluționistă, umanism evoluționist, evoluționism ateu, evoluționism teist, creaționism.*

3.1. *Evoluționismul ca ideologie*

3.1.1. ***Umanismul evoluționist***

Teoriile evoluționiste au făcut dovada unui impact semnificativ în toate domeniile cu preocupare de înțelegere precum știința, filosofia, arta sau teologia. Nu există practic o direcție de cercetare care să nu fie interpelată de viziunea evoluționistă: în biologie, paleontologie, geografie, geologie, astronomie, matematică, informatică, sociologie, economie, psihologie, filosofie, artă, teologie, diferite aspecte ale teoriei evoluționiste interferă cu concepțiile vehiculate intradisciplinar. Nicio altă teorie nu pare să fi avut o influență echivalentă cu cea a evoluționismului. Se poate menționa că există o adevărată paradigmă evoluționistă a lumii, o reprezentare de tip evoluționist a lumii și a vieții.

În această perspectivă se poate surprinde cu ușurință structura ideologică a evoluționismului. *Deși este prezentată ca o teorie științifică, este evident că evoluționismul depășește cu mult caracteristicile unei simple teorii științifice. Nicio teorie științifică nu are pretenția de a prezenta și de a explica originea lumii și a vieții, întrucât acest tip de problematică depășește competențele științei. Miza ideologică a evoluționismului este de a explica lumea și viața în cheia naturalismului autonom, fără Dumnezeu, eliminând referința la un reper transcendent. Fie implicit, fie explicit această teză reprezintă esența ideologiei evoluționiste.* Restul sunt detalii prin care se încearcă mai mult sau mai puțin rezonabil să fie o oferită o armătură de tip științific prin care discursul persuasiv de tip ideologic să devină plauzibil ca discurs explicativ de tip științific.

Presiunea ideologică de impunere a perspectivei evoluționiste este atât de mare încât indiferent de domeniul de cercetare se resimte nevoia de adaptare, de contextualizare și de coroborare a gândirii specifice domeniului respectiv cu tiparele ideologice ale evoluționismului. O inadecvare sau o exprimare potrivnică în raport cu evoluționismul presupune un curaj al onestității intelectuale și al mărturisirii propriilor convingeri, asumându-se exigențele cercetării în Adevăr. O asemenea atitudine riscă să fie considerată marginală sau deturnată prin catalogări care să indice neseriozitatea academică a unor poziții explicite referitoare la incompatibilitatea dintre evoluționism și domeniul respectiv.

În aceste condiții nu este excesivă afirmația conform căreia evoluționismul are conotații de tip religios. Se poate afirma un nou tip de religiozitate exprimat prin aderența la evoluționism și prin fervoarea mărturisirii convingerilor evoluționiste. Julian Huxley, în lucrarea sa programatică *Umanismul evoluționist,* prezintă manifestul prin care evoluționismul este noua religie a lumii contemporane. Inclusiv rezultate științifice din diferite domenii de cercetare sunt preluate și valorificate în cheie ideologică. Huxley evidențiază necesitatea extinderii viziunii evoluționiste în toate ariile gândirii și activității umane, omul fiind identificat cu un agent autonom al procesului de evoluție. Evoluționismul se cere aplicat în știință, artă, religie, economie, politică, educație.

Julian Huxley (nepotul lui Thomas Huxley, supranumit „buldogul lui Darwin") menționează că *evoluționismul, ca nouă religie, anunță o nouă eră.* În această societate structurată și setată conform principiilor ideologice ale evoluționismului trebuie extirpată orice referință la transcendență. Naturalismul este absolutizat într-un mod religios. Huxley arată că *prin umanismul evoluționist supranaturalul este înlocuit prin trans-natural.* Există o singură lume, cea naturală, care poate fi asumată și explicată prin progresul științei naturaliste.

Religiile tradiționale sunt percepute din perspectiva umanismului evoluționist ca fiind retrograde, un fel de relicve ale istoriei. Pentru Huxley, teologia, pentru a deveni credibilă, trebuie să se constituie într-un sistem conceptual, riguros determinat din punct de vedere științific. Metoda științifică prin care este eliminată credința în realități supranaturale este singura acceptată, inclusiv în demersul teologic. Din acest

punct de vedere, Huxley consideră că o credință într-un Dumnezeu personal și întrupat, în Maica Domnului, îngeri și sfinți reprezintă ceva d neacceptat în noua lume ghidată ideologic de evoluționism. Căderea în păcat și ideea unei judecăți viitoare, veșnicia unei lumi ulterioare morții biologice sunt receptate ca fiind realități monstruoase. Huxley arată că religia se consideră universală, însă umanismul evoluționist se revendică a fi o nouă religie, autorizată în pretenția de universalitate și că ea se va impune într-o perioadă mai scurtă decât creștinismul, ținând cont de mijloacele actuale de comunicare.

Huxley proclamă existența unei religii fără revelație. Noua viziune religioasă bazată pe evoluționism ar trebui să se materializeze într-un sistem de convingeri autoreferențial și autosuficient sieși. Julian Huxley consideră umanismul evoluționist o religie structurată printr-o „[...] viziune profetică care ar trebui să propună o agendă întregii lumi pentru dezbateri și sugestii de metode practice în implementarea ei. Este nevoie urgentă de dezvoltarea cercetării implicațiilor ei în toate domeniile. Aceasta include promovarea a ceea ce numesc eu o tehnologie psiho-socială prin producerea unor mașini ideologice-instrumente precum conceptele și credințele pentru o mai bună procesare a experiențelor [...]. Creșterea cunoașterii și progresul științei ne vor conduce către *umanismul evoluționist ca un nou tip de supra-sistem al evoluției psiho-sociale.* Este nevoie urgent de un efort intelectual și de imaginație pentru a înțelege această nouă religie. Umanismul este seminal. Trebuie să învățăm ceea ce înseamnă și să-l diseminăm. Ideile umanismului evoluționist trebuie răspândite și implementate practic în gândurile și acțiunile oamenilor”[214].

3.1.2. *Ateismul evoluționist*

Dacă Julian Huxley este paradigmatic pentru prezentarea umanismului evoluționist ca noua religie a lumii, Richard Dawkins este reprezentantul emblematic al propagandei atee susținute prin evoluționism

[214] Julian HUXLEY, *Evolutionary Humanism*, Prometheus Books, New York, 1992, pp. 113, 115.

în contextul actual. Pentru Dawkins, umanismul secularist în mod necesar presupune ateismul care este susținut științific prin paradigma evoluționistă. El arată că de-a lungul timpului religia a reprezentat o sursă a relelor și a violențelor, generând fanatism în gândire și în acțiune. Dawkins propune să ne imaginăm o lume fără religie care ar fi una fără atentatori sinucigași cu bombe, 11 septembrie, cruciade, războaie religioase, profituri ale imposturii religioase rezultate în urma credulității și naivității oamenilor.

Richard Dawkins s-a născut în 1941 la Nayrobi (Kenya) într-o familie de coloniști englezi. A studiat zoologia la Oxford unde și-a pregătit teza de doctorat sub coordonarea științifică a lui Niko Tinbergen, laureat al premiului Nobel. A predat în SUA (la Berkeley), apoi la Oxford. A primit mai multe distincții, inclusiv premiul Michael Faraday al Societății Regale a Marii Britanii în 1990 pentru popularizarea științei. Este cunoscut și foarte mediatizat în promovarea umanismului ateu susținut de teoria evoluționistă prezentată ca argumentație științifică împotriva fanatismului și obscurantismului religios.

Richard Dawkins este cel mai cunoscut propagandist al ateismului profesat în mod agresiv, utilizând teoria evoluționistă ca instrument imbatabil în demersul său. Radicalismul lui Dawkins conduce la ipoteza că știința este ireconciliabilă cu orice viziune religioasă și că în mod necesar un savant redutabil este ateu. El folosește cu o fervoare de tip religios evoluționismul ca o argumentație implacabilă pentru a destructura credința religioasă. În lucrările sale, foarte mediatizate, el exprimă cu o reală forță de sugestie pentru publicul larg idei subsumate demersului său propagandistic de promovare a ateismului prin prisma teoriei evoluționiste.

Viziunea sa reducționistă se reflectă în relația pe care o exprimă între gene și informațiile digitale. Dawkins apreciază contribuțiile geneticienilor Francis Crick și James Watson referitoare la descifrarea structurii moleculare a genei, arătând că ceea ce este cu adevărat revoluționar în cercetarea din biologia moleculară actuală reprezintă reciprocitatea dintre codul genetic și informația digitală. Aparatul de codificare a genei este asemuit cu cel al calculatorului și prin acest proces diferența dintre materia vie și cea nevie este eliminată.

Dawkins arată că sistemul genetic este unul digital și mărturisește cu patos ideologic: „Nu există niciun spirit, forță conducătoare a vieții, nicio vibrație, apariție, influență, protoplasmă sau gelatină mistică. Viața este doar biți și biți și biți de informație digitală. Genele sunt informație pură-informație care poate fi codificată, recodificată și decodificată, fără nicio alterare sau modificare a înțelesului [...] Noi – și asta înseamnă toate ființele vii – suntem mecanisme de supraviețuire programate să transmită baza de date digitală cu care am fost programați. Darwinismul este considerat acum ca fiind supraviețuirea supraviețuitorilor la nivelul codului pur digital"[215].

Dawkins anihilează orice aspect care poate conduce la ideea unui sens sau a unei finalități în lume. Taina este eliminată, considerându-se că întreaga lume și viață sunt supuse hazardului nemilos, indiferenței neutre a ADN-ului, replicării genetice care nu admit existența unui proiect. Viețuitoarele, inclusiv oamenii, sunt mașini de supraviețuire. *Secvențele ADN-ului care supraviețuiesc sunt genele, iar produsele culturale și religioase care supraviețuiesc filtrului selecției naturale sunt numite de Dawkins meme. Inclusiv acestea sunt supuse procesului evoluției. Pentru Dawkins doar memele științei sunt cele care supraviețuiesc cu adevărat, restul fiind meme parazit sau meme virusuri. Mai ales credințele religioase sunt considerate virusuri care afectează viața.* Practic, pentru Dawkins (în continuitate cu linia deschisă de Freud) religia ține de domeniul patologiei.

În viziunea lui Dawkins un om religios este un om bolnav care trebuie tratat. El propune diferite remedii, arătând că ateul este o persoană fericită și echilibrată, eliberată de prejudecăți în gândire și de constrângeri morale în viață. Cu o reală forță în comparații și asocieri plastice, printr-un stil direct, Dawkins are un impact semnificativ pentru publicul larg, în mod special asupra adolescenților și tinerilor. Multe clișee sunt poleite cu afirmații invocate în numele științei evoluționiste, favorizând o atitudine militantă și absolutistă în promovarea ateismului. Deși admite că ateii ca indivizi pot comite violențe și crime (este prezentat cazul lui Stalin), Dawkins spune că acestea nu au fost realizate în numele ateismului.

---

[215] Richard DAWKINS, *Un râu pornit din Eden*, Ed. Humanitas, București, 1995, pp. 32-33.

Ateismul este considerat ca atitudinea tolerantă față de cei cu convingeri diferite. Această perspectivă a lui Dawkins este în mod evident falsă, fiind infirmată de numeroase exemple concrete de-a lungul istoriei trecute și prezente (au fost realizate unele statistici sugestive ale numărului de victime realizate de-a lungul timpului în numele ateismului sau în numele unor convingeri religioase. Doar dacă ar fi să menționăm crimele și tragediile petrecute în universurile concentraționare ale comunismului ar fi suficient pentru asumarea unei poziții oneste în această problemă). Cu toate acestea, poziția lui Dawkins conform căreia religia este sursa cea mai prolifică în generarea violențelor și a războaielor rămâne una influentă.

În acest sens, Dawkins afirmă: „Războaiele religioase sunt purtate în numele credinței. Și au fost îngrozitor de frecvente în decursul istoriei. Nu îmi amintesc de niciun război purtat în numele ateismului. De ce? Un război trebuie să fie motivat de lăcomie economică, de ambiție politică, de prejudecăți etnice sau rasiale, de un profund resentiment sau răzbunare, sau de credința patriotică în destinul unei națiuni. Și mai credibilă ca motivație de război este credința de nezdruncinat că religia proprie este singura adevărată, întărită de o carte sfântă care condamnă în mod explicit pe toți ereticii și susținătorii unei alte credințe, și promite în mod clar soldaților lui Dumnezeu că vor intra direct în raiul martirilor”[216].

Dawkins atacă agresiv și constant realitatea religiei, rămânând fixat obsesiv pe o propagandă atee, întrucât consideră că perspectiva creaționistă este doar o consecință a asumării gândirii religioase. Tocmai de aceea trebuie eliminată cauza: religia. Religia poate exista fără creaționism, însă creaționismul nu poate subzista în absența religiei. Ca atare, Dawkins consideră că trebuie să se meargă mai departe, să nu se rămână doar la condamnarea creaționismului, ci să se vizeze extirparea religiei. Dawkins camuflează atitudinea sa viscerală față de religie prin opțiunea dată de încrederea în știință. El afirmă că onestitatea științifică îl obligă la asumarea evoluționismului și ateismului. În această

[216] Richard DAWKINS, *Himera credinței în Dumnezeu*, Ed. Curtea Veche, București, 2007, p. 283.

atitudine, rămâne însă o doză de ipocrizie, întrucât consecvența cu onestitatea științifică impune asumarea unor limite structurale ale științei.

Miza ideologică veritabilă a evoluționismului este devoalată de alți autori, chiar dacă se poate constata un anumit cinism din partea lor. Se recunoaște că știința este invocată doar formal pentru legitimarea unei poziții, însă chiar dacă sunt constatate inadvertențe din punct de vedere științific, acestea nu mai contează. Pare, pentru autor, că ceea ce contează cu adevărat ține de miza ideologică: impunerea materialismului absolut și eliminarea oricărei referințe la un reper transcendent. În acest sens, rămâne grăitoare afirmația geneticianului Richard Lewontin, un înfocat susținător al evoluționismului: „Noi ținem partea științei în ciuda absurdității evidente a unora dintre explicațiile ei, în ciuda eșecului său de a împlini multe din extravagantele sale făgăduințe de viață și de sănătate, în ciuda tolerării de către comunitatea științifică a unor povești inconsistente luate ca atare, fiindcă ne-am luat un angajament prioritar, un angajament față de materialism. Nu metodele și instituțiile științifice ne constrâng să acceptăm explicația materialistă a lumii fenomenale, ci, dimpotrivă, aderența noastră apriorică la cauzalitatea materialistă ne obligă să creăm un aparat de investigare și un set de concepte ce produc explicații materialiste, indiferent cât de potrivnice intuiției, indiferent cât de mistificatoare pentru cei inițiați. Mai mult, *materialismul este absolut, căci nu putem să acceptăm ca un Picior Divin să ni se pună în prag*”[217].

3.1.3. *Evoluționism și creaționism*

Polemica evoluționism – creaționism s-a dezvoltat într-un spațiu al credinței creștine specific mediului occidental (ne referim în mod special la spațiul american, dominant de mentalitatea protestantă și neoprotestantă), fiind importată ulterior în spațiul de manifestare al Tradiției răsăritene. Pentru evitarea confuziilor este importantă precizarea semnificației terminologiei. *Evoluționismul nu este echivalent cu*

---

[217] Richard LEWONTIN, *Billion and Billions of Demons*, *apud* Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, Ed. Sophia, București, 2001, p. 42.

evoluția, precum teologia creației nu poate fi asimilată cu creaționismul. Atât evoluționismul, cât și creaționismul riscă să prezinte concepții unilaterale și reducționiste, fiind expresii radicale aflate la polul opus, dar care se regăsesc într-o aceeași logică. Acest tip de logică presupune un demers axat pe atenția stăruitoare de analiză a unor detalii prin care să fie explicate realitățile care țin de apariția și dinamica lumii și a vieții.

Este nevoie de precizarea distincției între faptele științifice (de exemplu, nu există ca fapt științific generația spontanee, existența unei verigi intermediare între specii sau observarea directă a transformismului) și principiile teoriei evoluționiste (lumea este inteligibilă și poate fi explicată din punct de vedere științific, legile naturale au un caracter universal și explică fenomenele naturale, omogenitatea fenomenelor în timp, originea comună a ființelor vii). Jean-Michel Maldamé menționează distincția între *început* și *origine*, care permite o diferențiere între perspectiva științifică și filosofică. La nivel conceptual, știința poate cel mult să aibă ca obiect de studiu problematica *începutului*, însă realitatea *originii* excede competența științei, aparținând domeniului filosofiei (metafizica) și al teologiei.

Evoluționismul se bazează pe câteva principii și concepte de referință. Evoluționismul prezintă povestea unei evoluții astronomice, geologice și biologice. Modelele cosmologice din cadrul evoluției astronomice prezintă existența unei singularități inițiale și debutul universului în urmă cu aproximativ 15 miliarde de ani. Primele galaxii au început să se formeze acum 13 miliarde de ani. Evoluția geologică se referă la planeta Pământ. Mecanismele evoluției astronomice și geologice implică principii din fizică, chimie, geologie (erele geologice). Evoluția biologică se referă la evoluția formelor de viață, prin variații individuale acumulate în timp, dintr-o descendență a unui strămoș comun. Mecanismele evoluției biologice sunt selecția naturală și adaptarea.

(a) Evoluționism materialist

Există un evoluționism materialist care explică fenomenele naturale prin cauze naturale. Metodologia viziunii materialiste legitimată prin demersul științific nu doar că susține suficiența cauzelor naturale în explicarea realităților naturale, dar și faptul că supranaturalul nu există.

Astfel, filosofia naturalistă este distinctă de metodologia științifică, întrucât presupune asumarea unei opțiuni ca o convingere metafizică prin care referința la supranatural este eliminată. Mai există un evoluționism agnostic prin care se precizează că nu se poate face o referire precisă la existența sau inexistența lui Dumnezeu. Se constată procesul evolutiv al realităților din lume, dar fără să existe posibilitate de explicare a cauzelor ultime a acestora.

(b) Evoluționism teist

Pentru atitudinea ortodoxă articulată în duhul Tradiției ortodoxe cea mai provocatoare și mai dificilă poziție o reprezintă evoluționismul teist. Această concepție asumă mai multe coordonate ale evoluției astronomice, geologice și biologice, însă explicația nu este exclusiv naturalistă, întrucât Dumnezeu a creat legile naturii prin care întreaga existență evoluează. Există nuanțe ale evoluționismului teist, cu reprezentanți atât în lumea protestantă și catolică (Teilhard de Chardin, Ioan Paul al II-lea, Benedict al XVI-lea, Francisco Ayala), precum și în gândirea ortodoxă (Alexandros Kalomiros, Andrei Kuraev).

Evoluționismul teist, cel mai riscant din punct de vedere al generării de confuzii, este asumat și profesat de mai mulți teologi. Inclusiv în poziții oficiale (enciclica *Humani generis* din 1950 a papei Pius al XII-lea, în mesajul din 22 octombrie 1996 adresat de papa Ioan Paul al II-lea în fața Academiei Pontificale de Științe) este prezentată compatibilitatea credinței creștine cu evoluționismul. În 1982, Adunarea Generală a Bisericii Prezbiteriene a Unității a adoptat o rezoluție care consideră că teoria evoluționistă nu este în contradicție cu Sfânta Scriptură. Federația Luterană Mondială are o poziție similară încă din 1965.

În contextul actual, pentru evoluționismul teist este reprezentativă poziția teologului catolic Francisco Ayala care apreciază revoluția darwiniană ca fiind o concepție despre proiect, dar fără proiectant. El afirmă: „Teoria evoluției transmite o șansă și un imperativ, intricate în urzeala vieții; hazardul și determinismul s-au îmbinat într-un proces natural care a dat naștere celor mai complexe, mai diverse și minunate entități din univers: organismele care populează Pământul, inclusiv oamenii care gândesc și iubesc, dotați cu liber arbitru și puteri creative

și capabili să analizeze procesul însuși al evoluției care le-a dat viață. Aceasta este descoperirea fundamentală a lui Darwin, aceea că există un proces care este creativ, fără a fi conștient. Și aceasta este revoluția conceptuală pe care a împlinit-o Darwin: ideea că proiectul organismelor vii poate fi explicat, ca un proces al rezultatelor naturale guvernate de aceste legi. Aceasta nu este altceva decât o viziune fundamentală care a schimbat pentru totdeauna modul în care omenirea se percepe pe sine și locul ei în univers"[218].

(c) Creaționism

La polul opus evoluționismului, dar rămânând în aceeași logică structurată prin încercarea de a explica în detaliu realizarea și funcționarea lumii, se situează concepția creaționistă. Creaționismul reprezintă o viziune înrădăcinată în realismul teologiei scoțiene, ilustrată prin Thomas Reid și importată în SUA în secolul al XIX-lea, precum și în fundamentalismul protestantismului de tip conservator. În această perspectivă prevalează atitudinea literală de asumare a textelor biblice și a adevărurilor de credință. Viziunea creaționismului a fost prezentată într-o colecție intitulată *Fundamentalismul* care a cuprins mai multe lucrări publicate între 1910-1915. A fost înființat Institutul Biblic din Los Angeles, un colegiu evanghelic reprezentativ pentru mișcările protestante fundamentaliste.

În jurul anilor 1920 în unele state americane este adoptată o legislație care nu permite predarea evoluționismului în școli. Pentru a testa realitatea aplicării acestei legislații, Uniunea Americană a Libertăților Civice (o organizație secularistă, cu sediul în New York) îl convinge pe un tânăr profesor, John Scopes să predea evoluționismul într-o școală din Dayton, statul Tennessee. Are loc un proces extrem de mediatizat, numit procesul maimuțelor, în 1925. După acest proces, anti-evoluționismul a fost asociat cu fundamentalismul și cu ignoranța.

Disputa dintre evoluționism și creaționism a continuat în SUA de-a lungul deceniilor, manifestându-se inclusiv în cadru juridic. Astfel, în

---

[218] Francisco AYALA, *Darul lui Darwin către știință și religie*, Ed. Curtea Veche, București, 2008, p. 248.

1986, Curtea Supremă a SUA declară neconstituțională orice lege care interzice predarea evoluționismului în școlile publice. În 1981 în Arkansas, respectiv în 1982 în Louisiana au fost adoptate legi care prevăd tratarea egală a științelor evoluției și creației în școli. Aceste legi au fost declarate neconstituționale în 1982, respectiv 1987. În octombrie 2004, Consiliul Directorilor Școlilor din Dover (Pennsylvania) a adoptat o rezoluție care permitea predarea concepției referitoare la proiectul inteligent, alături de evoluționism. În decembrie 2005, judecătorul federal John E. Jones emite o hotărâre prin care se prevede că teoria proiectului inteligent violează Clauza Orânduirii Existente a Primului Amendament al Constituției SUA și se interzice predarea concepției respective care este considerată inadmisibil de mult ca fiind susținătoare a religiei.

Reprezentantul creaționismului științific este considerat Henry M. Morris. El promovează o interpretare literală a Sfintei Scripturi și folosește mai multe argumente științifice din diferite domenii pentru a demonstra crearea lumii și prezența unei ordini divine în complexitatea lumii. Morris împreună cu unii colaboratori înființează în 1972 Institutul de Cercetări Creaționiste la San Diego. De-a lungul anilor au existat mai multe publicații și acțiuni promovate în cadrul creaționismului științific.

În ultimele decenii se configurează ca o alternativă științifică la evoluționism: mișcarea proiectului inteligent (*ID – intelligent design*). *ID* debutează cu publicarea lucrării *Taina originii vieții* din 1984, realizată de Thaxton, Bradley și Olsen. O altă lucrare cu impact a fost *Biologie și origini* scrisă de biologii Percival Davis și Dean Kenyon și publicată în 1989. O lucrare care a încurajat dezvoltarea *ID* a fost cartea *Darwin sub acuzare* (1991) scrisă de profesorul în drept Philip Johnson de la Universitatea Berkeley, specialist în logica argumentelor. El a demonstrat inconsistența logică a argumentațiilor evoluționiste. Johnson evidențiază distincția dintre metodologia naturalistă a științei și materialismul invocat ca fiind științific.

ID promovează două idei de referință. Prima se referă la complexitatea ireductibilă, promovată de biochimistul Michael Behe. În lucrarea *Cutia neagră a lui Darwin* (1996), biochimistul Behe arată limitele selecției naturale în condițiile existenței unei complexități ireductibile a

realității. Cea de-a doua idee este a matematicianului William Dembski și se referă la informația complexă specificată care nu poate fi consecința întâmplării. *ID* propune o distincție între cauzele naturale (asupra cărora poate fi aplicat mecanismul explicativ al selecției naturale) și cauzele inteligente care presupun existența unui reper transcendent (nu neapărat existența unui Dumnezeu personal).

3.2. *Mărturisirea Apologeticii Ortodoxe în contextul disputei dintre evoluționism și creaționism*

Perspectiva Tradiției ortodoxe depășește pozițiile unilaterale ale unei gândiri autonome care separă naturalul de supranatural. Apologetica fundamentată patristic și eclesial dă mărturie de reciprocitatea dintre natural și supranatural, de faptul că nu există un natural pur. Astfel, *Apologetica Ortodoxă nu rămâne prizoniera unei logici prin care se cultivă încrederea în puterea de explicare a tainei lumii și vieții prin rațiunea autonomă.* Evoluționismul naturalist precizează că există o dezvoltare a speciilor una din alta, provenind dintr-un strămoș comun. Prin evoluționismul transformist este exclusă lucrarea proniatoare a Dumnezeului celui Viu.

Apologetica Ortodoxă mărturisește dinamica creației și nu rămâne tributară unor tipare fixiste de gândire, însă demersul de conciliere a teologiei creației cu teoria evoluționistă reprezintă deopotrivă o gravă deturnare de la duhul și gândirea Tradiției Bisericii, precum și o înțelegere greșită a relației dintre teologie și știință. Inclusiv, folosirea sintagmelor de *evoluționism* și *creaționism* riscă să genereze confuzii atunci când sunt asociate cu teologia ortodoxă. O asemenea terminologie poate conduce la erori regretabile.

Din perspectiva Tradiției ortodoxe, dinamica creației nu înseamnă evoluționism transformist. Fiecare ființă își păstrează propria rațiune divină. *Există o distincție între rațiunea dumnezeiască și modul de existență prin care este actualizată rațiunea divină ce structurează orice existență. Rațiunea divină pentru firea fiecărei specii nu se transformă, ci poate fi înnoit modul de existență al viețuitoarei, dar rămânându-se în cadrul aceleiași rațiuni dumnezeiești structurate încă dintru început.*

Sf. Maxim Mărturisitorul este clar în această privință: „Căci n-a fost vreo fire din cele ce sunt, nici nu este, nici nu va fi, care să fie după rațiunea ei ceea ce nu este încă acum, sau care este acum sau va mai fi pe urmă ceea ce nu era înainte. Căci cele ale căror rațiuni au avut la Dumnezeu deplinătatea, odată cu existența nu primesc prin aducerea lor la existență și în ființă, conform cu rațiunile lor, niciun adaos sau știrbire din cele ce le sunt necesare spre a fi ceea ce sunt"[219].

Apologetica Ortodoxă ar trebui să cultive în problematica polemicii creaționism-evoluționism o atitudine fundamentată în gândirea și experiența Tradiției eclesiale, depășind logica unor provocări care conduc la poziții reducționiste. *Atât creaționismul științific, cât și evoluționismul teist se înscriu într-o aceeași logică de a credibiliza Revelația prin investigație științifică, de a elabora demonstrații științifice pentru probarea Adevărului religios. Apologetica eclesială în mod fundamental afirmă că această perspectivă de a dezvolta argumente științifice pentru probarea și legitimarea Revelației este străină de cugetul și etosul ortodox.*

În acest sens, un demers de conciliere între Ortodoxie și creaționismul științific, respectiv evoluționismul teist reprezintă o eroare semnificativă și o deturnare grosolană de la duhul Tradiției Bisericii. Reprezentanții creaționismului științific intră în logica provocării specifice pozitivismului și umanismului ateu care consideră religia ceva obscurantist, invocându-se autoritatea de tip științific. Astfel, se caută din partea creaționismului științific argumente din partea științei pentru a proba Adevărul Revelației în domeniul creației. Prin această atitudine sunt

[219] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 294. Sfinții Părinți menționează păstrarea distinctă a speciilor pentru totdeauna, așa cum au fost create. Sf. Vasile cel Mare arată continuitatea speciilor care se datorează puterii dumnezeiești, nu unui mecanism natural și faptul că nu este posibil un transformism al speciilor: „Gândește-te la cuvintele lui Dumnezeu, care străbat creația! Au început de atunci, de la facerea lumii, și lucrează și acum și merg mai departe până la sfârșitul lumii [...] existențele, mișcate de o singură poruncă, străbat în chip egal creația, supusă nașterii și pieirii, și păstrează până la sfârșit continuarea spețelor, prin asemănarea celor ce alcătuiesc speța. Din cal se naște cal, din leu un leu, din vultur un vultur și fiecare din viețuitoare își păstrează speța prin continui nașteri până la sfârșitul lumii; timpul nu strică, nici nu pierde însușirile viețuitoarelor, ci, ca și cum acum ar fi fost făcute, merg veșnic proaspete împreună cu timpul", Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, p. 171.

făcute deservicii teologiei creației, întrucât uneori sunt folosite argumente inadecvate, construite în mod naiv, legitimându-se astfel ridiculizările evoluționiștilor pentru cei ce susțin ideea creației. Confuzia dintre concepția care asumă lumea, omul și viața ca realități ale creației lui Dumnezeu și creaționismul științific generează numeroase neînțelegeri.

Evoluționismul teist, în mod special prin interpretarea denaturată a concepțiilor referitoare la dinamica și sinergia creației în raport cu Dumnezeu Creatorul, realizează confuzii majore. Evoluționismul teist este mai riscant, întrucât este amăgitor și perfid, adesea cu nuanțe specifice esoterismului și gnosticismului, unele dintre ele greu de sesizat. Atât creaționismul științific, cât și evoluționismul teist pleacă mai întâi de la opțiuni metafizice, încercându-se ulterior legitimarea și credibilizarea acestora prin argumente științifice. Perspectiva ortodoxă depășește aceste poziții, cultivând în domeniul creației și a vieții taina mai presus de cercetarea iscoditoare, apreciindu-se totodată atitudinile oneste ale savanților care recunosc în acest domeniu limitele investigațiilor științifice.

Subiecte

1. Analizați miza evoluționismului ateu.
2. Precizați premisele și scopul umanismului evoluționist.
3. Identificați și evaluați riscurile și erorile evoluționismului teist.

Bibliografie

1. Ayala, Francisc, *Darul lui Darwin către știință și religie*, Ed. Curtea Veche, București, 2008;

2. G. Auletta, M. Leclerc, A. Martinez, *Biological Evolution: Facts and Theories*, Gregorian Biblical Press, Roma, 2011;

3. Dawkins, Richard, *Ceasornicarul orb*, Ed. Humanitas, București, 2009;

4. Dawkins, Richard, *Himera credinței în Dumnezeu*, Ed. Curtea Veche, București, 2007;

5. Dawkins, Richard *Un râu pornit din Eden*, Ed. Humanitas, București, 1995;

6. Dembski, William, Ruse, Michael *Debating Design*, Cambridge University Press, 2006;

7. Huxley, Julien, *Evolutionary Humanism*, Prometheus Books, New York, 1992;

8. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2007;

9. Rose, Serafim Ierom., *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, Ed. Sophia, București, 2001;

10. Scott, Eugenie, *Evolution vs. Creationism*, California University Press, Berkeley, 2009.

4. Considerații științifice, filosofice și teologice privind viața persoanei

Cuvinte cheie: *libertate, persoană, neuroștiințe, minte, creier, supravegherea gândurilor, genetică.*

4.1. *Limitele științifice și filosofice în abordarea persoanei*

4.1.1. ***Viața persoanei și limitele abordărilor ei științifice***

După succesul teoriilor lui Galilei și Newton, cultura științifică a secolelor XVI-XVII intră sub auspiciile unei noi paradigme. Un nou fel de a gândi și de a ne situa în raport cu lumea înconjurătoare s-a conturat încă de atunci, și a strâns tot mai multe adeziuni în lumea științifică, anume că întreaga lume, poate fi explicată, până la detaliu, de raporturi numerice și formule matematice. Așa cum observa un autor contemporan, lumea înțeleasă ca organism, receptată de grecii din Antichitate, ajunge să fie înțeleasă în epocă la care ne-am referit, ca mecanism[220]. Treptat, tot mai multe fenomene fizice, biologice sau psihice sunt legate de ipotetice forțe și mecanisme care, afirmă cercetătorii acestor timpuri, ar trebui să explice întreaga mișcare a lumii. Și, ceea ce ne interesează aici, chiar și în miezul fenomenelor specifice conștiinței, în adâncul persoanei omenești, în substratul fiecărei alegeri, dar și în gesturile, emoțiile și gândurile omului, ei se așteptau să găsească structuri și procese mecanice.

Putem exemplifica situația aceasta. Filosoful Edmund Husserl contrazicea, la vremea lui, scrieri care încercau să explice fenomenele conștiinței omenești prin concepțiile (vulgar) materialiste, fiziologiste sau

---

[220] Robin George COLLINGWOOD, *Ideea de natură, O istorie a gândirii cosmologice europene*, Ed. Herald, București, 2012, pp. 16-23 și pp. 165-188.

psihologiste. Mai precis, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, medicul Karl Vogt (1817-1895) afirma, într-un mod reducționist, că ideile se află în același raport față de creier ca fierea față de ficat sau urina față de rinichi[221]. Cel mai adesea, în această perioadă, dinspre chimie, fizică sau matematică erau așteptate explicații care să elucideze complet problemele profunde privind cunoașterea lumii sau natura conștiinței.

Secolul al XX-lea a adus, în câmpul științelor, cea mai profundă și amplă revoluție a gândirii. Pe de o parte, cum s-a afirmat în paragrafele anterioare, fizica cuantică a dezvăluit că în microcosmos nu sunt valabile legile precise ale fizicii cu care ne-am obișnuit la scară naturală. În mod spectaculos, chiar proprietățile materiei au convins oamenii de știință să renunțe la abordarea mecanicistă a lumii. Ne amintim aici că toți constituenții fundamentali respectă principiul de incertitudine (formulat de Werner Heisenberg), care limitează precizia descrierii caracteristicilor lor, dar și de rezultatele lui Gödel, care introduceau o anumită limită în chiar construcțiile matematicii. Deși rezultate de acest fel au slăbit, din interior, pretențiile științelor de formulare precisă a unei descrieri deterministe a realității, în anii '80 mulți dintre cercetătorii vieții continuau să creadă, într-o notă mecanicistă, că expresiile genetice ar putea decide unilateral și exhaustiv bogăția și adâncimile spirituale ale persoanei umane.

Însă, din multe arii ale reflecției filosofice, și în multe forme, s-a afirmat că, în mod excepțional, viața unei persoane cuprinde fenomene radical diferite de cele spre care țintesc întreprinderile științifice, tocmai pentru că viața e, în primă și în ultimă instanță, trăită de un subiect conștient. Viața omului este fondul pe care se constituie toate celelalte acte ale sale, e planul în care toate întreprinderile omenești, inclusiv cel al cunoașterii, devin posibile. Încât, chiar oprind distincțiile dintre viață și lucruri la aceste două aspecte, se întrevede deja o dificultate insurmontabilă: viața nu poate fi cuprinsă și epuizată într-un efort de cunoaștere, câtă vreme ea este tocmai cea care face posibilă acest efort.

---

[221] Poul LUBKE, „Wilhelm Dilthey. Spirit și Natură", în Anton HUGLI, Poul LUBKE (coord.), *Filosofia în Secolul XX*, vol. I, *Fenomenologia, hermeneutica, filosofia existenței, teoria critică*, Ed. All, București, 2008, p. 54.

Chestiuni de acest fel au fost afirmate cu multe argumente și în cuprinsul fenomenologiei, prin sublinierea unei îngustimi a abordărilor științifice care încearcă să cuprindă lumea și viața, dar și a unei imposibilități de fond în sesizarea esenței ei. Fenomenologul Maurice Merleau-Ponty, de exemplu, scrie în acest sens: „Eu nu sunt rezultatul sau punctul de intersecție al unor cauzalități multiple care îmi determină trupul sau «psihismul», eu nu mă pot autogândi ca o parte a lumii, ca un simplu obiect al biologiei, al psihologiei sau al sociologiei, și nici nu pot să închid asupra mea însumi universul științei”[222].

În alt loc, același autor scrie: „Nu se va putea explica niciodată cum ar putea semnificația și intenționalitatea să locuiască în edificii de molecule sau în grămezi de celule [...] nici vorbă de o încercare atât de absurdă. Este vorba doar să recunoaștem că, în calitate de edificiu chimic sau de asamblare de țesuturi, corpul este format prin reducere, plecând de la un fenomen primordial [...] al corpului perceput, pe care gândirea obiectivă îl investește, dar căruia nu trebuie să îi postuleze analiza terminată[223].

Într-un fel, și cel puțin într-o anumită privință, chiar știința a constatat unele dificultățile majore în explorarea adâncului omenesc. În paragraful alocat limitelor științelor am amintit de dificultățile înregistrate în câmpul abordărilor științifice privind fenomenul conștiinței. „Supa nediferențiată” de energii, scrie și cosmologul rus Alexei Nesteruk, nu poate avea prea mare „relevanță pentru adevărul existenței” și nu poate „umple viețile de conținut și semnificație”[224].

4.1.2. *Viața persoanei și limitele abordărilor ei fenomenologice*

Constatări de acest fel se întâlnesc și în fenomenologia lui Michel Henry, ca dovezi ce sprijină ideea că știința și fenomenologia nu au reușit să abordeze adecvat viața. Având în atenție cuvintele lui Hristos („Eu sunt Calea, Adevărul și Viața”), Henry înțelege viața ca autodezvăluire. El va pune în rândul autodezvăluirilor tot ceea ce aparține vieții, care se

[222] Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 6.

[223] Michel HENRY, *Eu sunt Adevărul: pentru o filosofie a creștinismului*, trad. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 415.

[224] Alexei NESTERUK, *Universul în comuniune...*, p. 379.

revelează și deopotrivă ceea ce ea revelează[225]. Acest mod de a înțelege viața face, pe de o parte, evident faptul că în atenție se află ceva foarte îndepărtat de sfera științelor, de preocupările biologiei, biochimiei și a celorlalte domenii de cercetare a viului.

Încercând o cuprindere mai largă, Michel Henry vede în întreaga istorie a gândirii europene diferite forme de a concedia viața, de a o destitui, prin reducerea ei la nivelul unor structuri, printr-o descompunere cauzală, în lanțuri de procese biochimice care trimit la funcționalitatea ei așa cum o putem observa în câmpul de cercetare al fizicii. Prin aceasta, demersul de „cuprindere" a vieții sfârșește în confuzie.

În contextul propus de fenomenologie, marcat de absența vieții sau de o inadecvată abordare a ei, creștinismul, afirmă Henry, scoate la iveală două teze fundamentale, de o noutate absolută. În deosebire față de concepția greacă, spune Henry, în care omul era mai mult decât viața, fiind definit prin formula *animal rațional*, creștinismul plasează *viața deasupra omului*. Henry va spune apoi că viața trebuie înțeleasă ca fiind mai mult chiar și decât omul înțeles în mod adecvat ca viu[226].

Pe de altă parte însă, Michel Henry constată că nici proiectul fenomenologic – așa cum a fost abordat de Husserl sau de Heidegger –, ca drum al reflecției de a adânci misterul vieții, nu poate surprinde viața. Ființarea în lume, avută în atenție de fenomenologie, scrie Henry nu privește viața în acest înțeles și nu reține în niciun fel esența ei. Și în fenomenologie, scrie el, rămâne nelămurită „pulsiunea existentă și în om [...] de a fi în posesie de sine", și deci de a putea acționa (αυτόνομος)[227]. Michel Henry reproșează, de asemenea, și fenomenologiei lui Heidegger că, în faptul de a fi (de a apărea) există o „neutralitate înfricoșătoare" care ajunge să așeze, sub aceeași umbrelă a „existenței", într-un mod indistinct și oamenii, și trupurile lor, și lucrurile lumii. El merge până acolo încât afirmă că înțeles astfel, faptul de a apărea al lumii nu este doar indiferent față de ceea ce-i dezvăluie, ci chiar incapabil de a-i oferi existența"[228].

---

[225] Michel HENRY, *Eu sunt Adevărul...*, p. 71.
[226] Michel HENRY, *Eu sunt Adevărul...*, p. 96.
[227] Michel HENRY, *Eu sunt Adevărul...*, p. 93.
[228] Michel HENRY, *Eu sunt Adevărul...*, p. 75.

4.1.3. *Libertatea persoanei și determinismul genetic. O perspectivă științifică*

Ecourile abordărilor reducționiste sunt prezente și astăzi, în întreg spațiul european și nu numai, în maniera de înțelegere a vieții, a lumii și a raporturilor noastre cu ea. În anii '80 ai secolului trecut, de exemplu, multe dintre explorările științelor vieții gravitau în jurul datelor și rezultatelor geneticii. În multe feluri, cercetătorii insistau asupra ideii că genetica oferă cea mai importantă, dacă nu singura rădăcină explicativă pentru toate particularitățile vieții unei persoane sau a unei specii, oricare ar fi ea. Adepții determinismului genetic sperau să găsească, de fiecare dată, explicații de ordin genetic, pentru toate particularitățile unui individ dintr-o specie oarecare, dar și pentru viața a unei persoane.

Într-adevăr, s-au strâns suficiente dovezi care arată că o anumită trăsătură sau afecțiune se transmite cu o rată foarte mare de probabilitate de la părinți la urmași. Totuși, întemeierea tuturor mișcărilor și caracteristicilor unei persoane, într-un mod exclusiv, în mecanismele geneticii nu poate fi acceptată de teologia ortodoxă, pentru că anulează orice formă de libertate a persoanei, introducând un destin fatalist. Vom vedea, în cele ce urmează, că noi date din câmpul medicinei aduc modificări importante în abordarea aceasta.

4.2. *Viața persoanei în abordările medicinei comportamentale*

4.2.1. *Cercetări medicale privind efectele stărilor sufletești asupra sănătății*

În ultimele decenii, tot mai multe arii de cercetare științifică și din reflecția filosofică au avut și au în atenție felul în care tehnica, *entertainementul*, tehnologiile digitale, cultura de consum, mediatizarea globală a informației, consumismul și toate celelalte afectează viața interioară.

Pe de o parte, medicina integrativă sau comportamentală, neuroștiințele, psihoterapia cognitiv-comportamentală evidențiază că felul în care ne petrecem viața, atașamentul de care ne bucurăm în copilărie, dar și cel pe care îl oferim semenilor noștri, calitatea experiențelor

acumulate în mijlocul naturii înconjurătoare, felul cum înțelegem să ne angajăm în raporturile cu semenii, influențează fiecare, dar și toate la un loc, în mod direct, dispozițiile noastre și posibilitățile de a folosi resursele interioare. Mai mult chiar, pe termen lung, aceste aspecte influențează semnificativ starea sănătății.

Pe de altă parte, și într-un mod chiar mai amplu, credința și viața spirituală pot deschide pe om către un nivel chiar mai adânc al interiorității sale, luminate de har, care pune în discuție și organizează toate aceste aspecte concrete ale vieții într-o legătură strânsă cu Dumnezeu. În felul acesta, este ușor de constatat o întâlnire surprinzătoare între arii de cercetare psihologică și medicală care au în centrul preocupărilor lor condițiile care asigurară o viață sănătoasă, pe de o parte și viața creștină de partea cealaltă.

Ample studii longitudinale au scos la iveală, în ultimele decenii, faptul că atașamentul și căldura exprimate în relațiile de familie ne influențează pe termen lung sănătatea, dispozițiile și maniera de receptare a experiențelor de viață. Studiul Harvard, de exemplu, este edificator. Este vorba de o cercetare care ține seama de date acumulate într-o perioadă de 35 de ani și care a avut în atenție 126 de bărbați sănătoși din clasele de studenți existenți între anii 1952 și 1954. Acestor tineri li s-au distribuit la vremea aceea chestionare de evaluare a sentimentelor care animă relațiile lor cu părinții. După 35 de ani, acelorași persoane li s-a întocmit un istoric medical și psihologic detaliat, pe baza fișelor medicale realizate de-a lungul anilor. Datele au arătat că 91% dintre participanții care au caracterizat relația lor cu părinții ca fiind rece la data chestionarului, fuseseră diagnosticați la vârstă mijlocie cu boli grave (boli coronariene, hipertensiune arterială, ulcer duodenal și alcoolism). Comparativ cu aceștia, doar 45% dintre cei care evaluaseră relația cu părinții ca fiind caldă, cu mama în special, aveau acest gen de afecțiuni. Mai convingător chiar, 100% din participanți, adică toți cei care au evaluat relațiile cu ambii părinți, mama și tata, ca fiind reci, au înregistrat la vârsta mijlocie boli semnificative, comparativ cu doar 47% dintre cei care au avut o relație apropiată cu tatăl și cu mama[229]. „Percepția dragostei în sine, scriau cercetătorii, reduce impactul

[229] L.G. RUSSEK, G.E. SCHWARTZ, „Perceptions of parental caring predict health status in midlife: a 35year follow-up of the Hravard Mastery of Stress Study", în: *Psychosomatic*

negativ pe care îl au factorii de stres și agenții patogeni și susține funcția imună și vindecarea“[230].

Autorii studiului Harvard afirmă că relațiile pe care le dezvoltăm în copilărie sunt predictori pentru sănătate pe termen lung, tocmai pentru că ele determină în mare parte o anumită organizare a vieții: nutriția, comportamentele sănătoase sau nesănătoase deprinse în copilărie, modalitățile alese pentru a face față situațiilor grele, de exemplu anxietate, furie, ostilitate, depresie, optimism sau valori și practici spirituale[231].

4.2.2. *Sănătatea și dimensiunea interpersonală a vieții omenești*

Însă nu doar ambientul și experiența din primii ani de viață decid, pe termen lung, starea sănătății. În general, modul în care înțelegem să relaționăm cu ceilalți și cu noi înșine reprezintă un predictor foarte important pentru sănătate sau boală[232]. Pe de altă parte, trebuie spus că obișnuințele de viață nu au doar un impact fiziologic pe termen lung. Există, desigur, și amprente imediate, care sunt cel puțin la fel de importante. Gesturile pe care le facem, stările sufletești pe care le resimțim mai des își pun o amprentă tot mai puternică asupra stării de spirit, asupra dispoziției generale. Faptul acesta este relevant, din perspectivă ortodoxă, întrucât învățătura Tradiției ortodoxe afirmă că rădăcina vieții trupului este în suflet[233], motiv pentru care tot ceea ce se întâmplă în suflet se răsfrânge în trup. În felul acesta putem înțelege ceea ce indică astăzi și neuroștiințele, cum că fiecărei emoții îi corespunde o anumită configurație biochimică care se imprimă în trup, un regim distinct de funcționare a corpului, care se definește și se instalează tot mai bine în straturile lui fiziologice, în mecanismele lui, pe măsură ce o anumită

Medicine, 1997, 59 (2): 144-149 şi D. FUNKENSTEIN, S. KING şi M. DROLLETE, *Mastery of Stress*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1957. Mai multe despre alte rezultate de acest fel, în Dean ORNISH, *Dragoste și supraviețuire*, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2008.

[230] Dean ORNISH, *Dragoste și supraviețuire*, p. 59.

[231] Dean ORNISH, *Dragoste și supraviețuire*, p. 64.

[232] Dean ORNISH, *Dragoste și supraviețuire*, p. 85.

[233] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. I, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, p. 261.

stare emoțională, o anumită conduită interioară, o anumită reacție de moment sau comportament sunt tot mai des sau intens trăite.

Cu timpul, și ca urmare a fiecărei stări emoționale mai pregnante sau mai îndelungate, în om se imprimă dispoziții, stări de spirit, obișnuințe care îi călăuzesc tot mai strâns reacțiile emoționale și tiparele cognitive, obișnuințe prin intermediul cărora va recepta și judeca lumea. Un anumit stil emoțional, un anumit profil, marcat mai mult sau mai puțin de bucurie sau irascibilitate, de blândețe sau tristețe, de bunătate sau violență, lasă urme tot mai pronunțate în starea de fond.

Reflecția teologică a surprins acest aspect în situațiile lucrărilor omenești ce se desfășoară în lume. Omul, spunea Părintele Dumitru Stăniloae, lucrând în lume și făcând lucruri și opere cu puterile lui și cu materia lumii, se face pe sine întrun anumit fel. Lucrarea lui în lume, ca exersare ascetică și etică a puterilor sale în slujba semenilor sau împotriva lor, se repercutează și asupra sufletului său, în felul de a vedea și resimți realitatea, lucrurile, pe semeni și pe Dumnezeu[234].

4.3. *Considerații privind viața persoanei în abordarea neuroștiințelor*

În cadrul cercetărilor actuale din domeniul neuroștiințelor se poate vorbi de o depășire a unor poziții reducționiste, strict deterministe. Vom arăta acest lucru prin câteva rezultate semnificative.

4.3.1. ***Relația trup – creier – minte evidențiată în contextul cercetărilor din neuroștiințele actuale***

În primul rând, trebuie spus că, spre deosebire de perspectiva materialistă care explica mintea ca o funcție cerebrală, ca un rezultat exclusiv al activității creierului, în cercetările contemporane din neuroștiințe este afirmată o reciprocitate profundă și structurală între minte, creier și trup. Mai mult decât atât, rațiunea nu este disociată de emoții și sentimente. Se considera până nu demult că inteligența ține

[234] „Ce faci, te face", exprima, întro vorbă concentrată, vrednicul de pomenire părintele Teofil Părăian.

de rațiune și că o gândire limpede este atuul unei atitudini cerebrale, detașate de emoții și sentimente. Cunoscutul neurolog contemporan Antonio Damasio arată că plecând de la activitatea sa clinică de peste două decenii a constatat că o lezare neurologică prin care emoțiile și sentimentele au fost afectate determină și o alterare a judecăților raționale, inclusiv sub aspect cerebral.

Practic, există o interdependență între creier, rațiune, emoții și sentimente. De aceea astăzi se vorbește tot mai mult de inteligență emoțională, o inteligență care activează și valorifică unitar rațiunea, sentimentele și emoțiile. Neroștiințele arată că fenomenele mentale nu sunt rezultate nici doar ale creierului, nici doar ale trupului, ci sunt expresii ale unui ansamblu funcțional și structural care exprimă reciprocitatea dintre creier și trup. Mintea nu poate fi înțeleasă decât în relația dintre suflet și trup, precum și în relația omului integral prin trup cu lumea înconjurătoare. Totodată, este semnificativ că neuroștiințele actuale arată că trupul nu reprezintă doar un suport material pentru creier, ci este un subiect de referință pentru reprezentările creierului.

4.3.2. **Neuroștiințele** ***și*** **Filocalia** ***despre supravegherea gândurilor***

În subcapitolul anterior afirmam că în teologia creștină este întâlnită observația că, prin lucrarea sa în lume, omul se face pe sine. Reluăm această idee spunând că formularea unui părinte duhovnicesc recent sintetizează această realitate, anume că în momentele când lucrează asupra lumii, cu puterile și lucrurile ei, omul lucrează asupra propriei persoane, imprimând în facultățile lui sufletești și în simțuri o anumită manieră de întrebuințare care poate fi duhovnicească sau împătimită: „Ce faci, te face!".

Datele din cercetarea neuroștiințelor actuale arată veridicitatea acestei apoftegme, întărind în același timp observațiile desprinse din experiența sfinților care sunt fixate în *Filocalie*. Neuroștiințele indică faptul că nu doar ceea ce facem cu mâinile și cu trupul nostru ne face, ne determină felul nostru de a fi, ci și ceea ce facem cu gândul!

Pe de o parte, gândurile influențează semnificativ și pot schimba în cele din urmă stările noastre emoționale, dar și dispozițiile minții, felul

ei de a primi și judeca lumea în fiecare situație în parte. Datele actuale ale neuroștiințelor au găsit multe corespondențe între modalitățile gândirii și simțirile noastre, stările emoționale și sentimentele cu care ne-am obișnuit. Pe de altă parte, activitatea mentală din fiecare moment, felul concret în care alegem să ne întrebuințăm mintea în situațiile de viață de fiecare zi, fixează tipare de gândire până adânc în trup, sub forma unor tipare de funcționalitate a creierului, care au un corelativ neuronal, rețele specifice tot mai consolidate, care decid, mai apoi, tot mai strâns, forma și mișcarea gândurilor noastre. Maniera de întrebuințare a minții (a gândirii) produce modificări în creier[235].

Practic, fiecare mod de a simți, fiecare stare sufletească pe care o resimțim în mod obișnuit, fiecare fel de a privi și de a gândi realitatea, prin care ajungem să judecăm realitatea în viața de zi cu zi, corespunde unor rețele neuronale tot mai consistente, consolidează anumite rețele neuronale și determină tipare de funcționalitate cerebrală care se vor activa tot mai ușor, pe măsură ce le repetăm.

Însă, observații de acest fel, găsim în multe locuri din textele filocalice: Sf. Petru Damaschinul observă lucrul acesta, că „mintea se preface după forma fiecărui lucru pe care îl primește și se colorează după chipul lucrului cunoscut de ea“[236]. Cu alte cuvinte, într-o lectură teologică, sufletul, folosința minții și a simțirii, stările de spirit care ne locuiesc, își fac loc în trup!

Faptul că asceza se imprimă în trupul și în chipul unui cuvios este o realitate antropologică de netăgăduit. Tot așa, mâinile unui pictor deprind, deodată cu manualitatea fină, solicitată de efortul lui creativ, o fragilitate și o agerime specifice, o suplețe și finețe speciale, o anumită măiestrie a mișcărilor care devin, odată cu trecerea timpului și cu exersarea lor repetată, tot mai capabile să transporte, să plasticizeze ideea în linii și culoare. Cercetările neuroștiințelor descoperă astăzi, într-un mod convergent, că experiențele repetate, pe care le alegem, pe care le urmăm, se imprimă în funcțiile noastre cerebrale, afectând maniera în care gândim și simțim, felul în care ne reprezentăm binele și frumosul,

---

[235] Richard J. Davidson, *Creierul și Inteligența Emoțională*, Ed. Curtea Veche, 2013.

[236] *Învățături duhovnicești*, în *Filocalia*, vol. V, Ed. Harisma, București, 1995, p. 106.

cuprinderea și rezoluția sensibilităților și judecăților noastre. Mai mult, și felul în care obișnuim să ne folosim mintea, și realitățile spre care îndreptăm judecățile ei, și modul cum aceste judecăți se dezvoltă în jurul a ceea ce gândim se imprimă în forma unui tipar cerebral, în creier, contribuind la activitatea cerebrală ulterioară.

De aceea, într-un mod ce acum ne apare firesc, rezultate experimentale arată că și modul în care credem sau în care respingem existența lui Dumnezeu sculptează urme adânci în viața interioară, lăsând amprente distincte chiar și în funcționalitatea creierului. Mai precis, ateismul sau credința, felul în care ne *raportăm la* și *credem în* Dumnezeu, fixează inevitabil, la fel ca orice altă convingere tare, la fel ca orice desfășurare de gând repetată suficient, o sumedenie de alte particularități ale gândirii, emoționalității și comportamentului, imprimând urme în felul cum ne făurim viața. În final, pe calea vieții în credință ajungem să constatăm că „[...] felul cum ne reprezentăm mental Întâia Ființă, pe Dumnezeu cel Fără de Început, se răsfrânge în toate manifestările vieții noastre“[237].

Fiecare mod de înțelegere și mărturisire a lui Dumnezeu, la fel cum și negarea sau ignoranța în raport cu adevărul de credință și existența Lui, se imprimă adânc în celelalte aspecte ale vieții: în expresiile culturale, în maniera în care ne raportăm la lumea înconjurătoare, în felul în care înțelegem să folosim timpul liber, în tăria și expresiile concrete pe care le primește atașamentul față de valorile morale, în angajamentul relațiilor interpersonale și, desigur, în lucrarea cultivării virtuților.

Așadar, o bună parte din edificarea de sine, și până la urmă întreg conținutul vieții interioare, deodată cu locul pe care îl acordăm lumii și ofertelor ei ajung toate să depindă de felul cum Îl înțelegem pe Dumnezeu.

4.3.3. *Libertatea persoanei și condiționările genetice*

În ultimul deceniu, alte rezultate, chiar mai spectaculoase, au ajuns să contrazică și constrângerile geneticii, infirmând viziunea deterministă despre viața persoanei. Sunt semnificative aici rezultatele venite din

[237] Arhim. SOFRONIE, *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 19.

aria epigeneticii care arată că, în multe situații, simpla prezență a unei gene nu este suficientă pentru ca trăsătura genetică pe care aceasta o codează să fie exprimată[238]. Mai mult, chiar și „trăsăturile determinate genetic pot fi modificate în mod substanțial, atât prin felul în care părinții, profesorii și cei care îngrijesc tratează copiii, cât și prin experiențele pe care copiii [dar și adulții, *n.n.*] le au"[239].

Mai precis, neuroștiințele scot la iveală trei factori decisivi care influențează devenirea omului, dincolo de condiționările genetice: *mediul de viață*, *experiențele* acumulate și felul în care persoana *interpretează* aceste experiențe. Fiecare în parte și toate la un loc pot amplifica sau inhiba expresiile unor gene.

(a) Mediul de viață poate stimula sau inhiba expresia unor gene, schimbând semnificativ trăsăturile și comportamentul unei persoane. Studiile au arătat că gemenii care au trăit în medii diferite și care au avut parte de stimuli și condiții de viață diferite au dezvoltat aptitudini și comportamente diferite.

(b) Pe de altă parte, *experiențele* persoanei în mediul de viață sunt, de asemenea, importante în expresia genelor. Particularitățile mediului de viață, atât cele spirituale și culturale, dar și cele profesionale lasă urme tot mai adânci în om, în tiparele gândirii și emoționalității sale, și, desigur, în disponibilitățile lui spirituale, cu fiecare experiență și pe măsura trecerii timpului. În experiența vieții spirituale, sfinții constată și formulează, în numeroase rânduri, mai ale în texte ascetico-mistice ca cele cuprinse în *Filocalie*, că lucrarea mâinilor și a minții, fiecare stare sufletească sau cuvânt lasă în om urme lăuntrice, putând să schimbe dispozițiile sufletești și mișcările minții. Științele creierului, de exemplu, indică unele rezultate vizibile, la nivelul creierului, confirmând că fiecare experiență și lucrare a omului are efecte adânci în tiparele de gândire și în emoționalitatea persoanei. Mai mult însă, epigenetica arată că, în multe situații, aceste modificări pot amplifica sau inhiba expresia anumitor gene.

---

[238] Richard J. DAVIDSON, Sharon BEGLEY, *Creierul și Inteligența Emoțională*, Ed. Litera, București, 2013, p. 135.

[239] Richard J. DAVIDSON, Sharon BEGLEY, *Creierul...*, p. 135.

(c) Totuși, trebuie spus că aceste constatări încă nu recuperează dimensiunea spirituală a persoanei umane. Chiar dacă particularitățile unice de gândire și simțire ale persoanei umane nu sunt decise exclusiv de gene, în aceste date încă nu se întrevede libertatea și autonomia ei, câtă vreme omul nu poate alege liber, de fiecare dată, nici mediul de viață în care trăiește, nici experiențele de învățare. Însă, descoperirile recente arată, într-un mod extraordinar, că nici mediul, nici experiența nu au ultimul cuvânt în devenirea omului. Ele nu închid, alături de moștenirea genetică, spațiul de mișcare al persoanei. El rămâne liber, în raport cu mediul în care trăiește și cu experiențele pe care le-a avut, întrucât decisivă este alegerea modului în care le asumă, maniera în care le interpretează. Hotărâtoare sunt aici *semnificația și sensul pe care el alege să le pună peste cele câte i s-au întâmplat*, bune și rele, adică modul cum evaluează mediul și viața pe care le trăiește.

Mai concret neuroștiințele, prin rezultatele acestea, afirmă că nu doar faptele ne schimbă expresia genelor, ci și gândurile pe care le avem. Am afirmat că obișnuințele gândirii ne schimbă maniera în care receptăm realitatea, tot așa cum gândurile repetate ne modifică dispozițiile emoționale, felul în care acționăm, atitudinile și comportamentele. Însă, chiar mai mult decât aceste ultime rezultate, epigenetica arată că dincolo de experiențele de viață și mediul care pot afecta miezul biologic al vieții omenești, gândirea are repercusiuni asupra modului în care sunt activate sau inhibate genele ADN-ului! Vedem în aceasta ceea ce viața spirituală a afirmat de fiecare dată: înseși gândurile noastre se imprimă în ADN, întrucât în multe situații ele amplifică sau inhibă, în bună măsură, structura de bază a vieții biologice. Avem așadar de-a face cu o situație cu nenumărate implicații în materie de responsabilitate parentală, cu referire la educația și formarea copiilor, întrucât obiceiurile bune sau rele ale părinților pătrund mai întâi sufletele și trupurile copiilor, și apoi intră, prin trupul însuflețit care se naște din ei, în felul unor dispoziții, pe care le are micuțul născut[240].

---

[240] Cât de important este să oferim, ca părinți, educatori, învățători sau profesori, mediul și experiențele adecvate copiilor, ca să stimulăm în ei puterile într-o lucrare bună, ziditoare, și să diminuăm toate celelalte neajunsuri! Important este, de asemenea, ca adulți, să înțelegem că e decisiv căror experiențe ne încredințăm pe parcursul vieții. Este adevărat, ambientul

4.3.4. *Neuroplasticitatea – indicii neurale privind înnoirea vieții*

Este semnificativ aici un scurt dialog prezent în Noul Testament, între Hristos și Nicodim. Acesta din urmă exprimă dorința de schimbare, de înnoire a vieții, într-un mod interogativ, ce vădește deopotrivă uimire și scepticism: „Cum poate omul să se nască, fiind bătrân? Oare, poate să intre a doua oară în pântecele mamei sale și să se nască?" (*Ioan* 3, 4). Sf. Ap. Pavel formulează și el, îndemnuri ferme: „să umblăm și noi întru înnoirea vieții" (*Romani* 6, 4), „să vă schimbați prin înnoirea minții" (*Romani* 6, 12).

Persoane care și-au schimbat viața, într-un mod radical, sunt desigur, foarte multe. Nu urmărim aici anatomia situațiilor decisive de viață, și nici studiul experiențelor, uneori firești, alteori cutremurătoare, care schimbă din temelii convingerile sau obișnuințele adunate într-o viață. Spunem însă altceva: mulți dintre sfinții creștini au avut parte de astfel de transformări considerabile în viața lor. *Proloagele* sunt o excelentă colecție de biografii schimbate, mostre prețioase de vieți convertite la credință, prin situații și experiențe limită, în cuptorul încins al persecuțiilor istoriei.

Într-un sumar rapid, din relatări de acest fel conținute în *Viețile sfinților*, se desprind două *energii* fundamentale (lucrări, în accepțiunea greacă a termenului *energie*) ce susțin transfigurarea vieții: lucrarea pocăinței și ajutorul lui Dumnezeu. Din situațiile de convertire, de schimbare a vieții multora dintre sfinți, s-ar putea înțelege, printre altele, că prin pocăință, cu efort și mai ales cu ajutorul lui Dumnezeu, obiceiurile și convingerile se pot schimba, viața se poate înnoi. Ajutorul lui Dumnezeu, invocat adesea și pomenit în mod obișnuit, înseamnă totuși ceva extraordinar: El însuși este prezent, în intimitatea puterilor omenești, dar și în împrejurările vieții. Harul este energia (lucrarea) prin excelență, energia necreată, pentru că este însăși lucrarea Lui.

O altă situație relatată în Noul Testament ne poate apropia de acest înțeles. În Capernaum, câțiva oameni de bine au adus la Hristos un

---

cultural al unei societăți nu poate fi schimbat. Dar, cum se afirmă, mai importante decât mediul în care trăim sunt experiențele pe care le avem.

bolnav. Pentru că acolo erau multă lume, și ei nu puteau ajunge la Învățător, l-au introdus pe acela, cu tot cu patul în care zăcea, prin acoperișul desfăcut al casei. Văzând credința acestor oameni de bine, Hristos i-a spus bolnavului: „Fiule, iertate îți sunt păcatele tale!". Cărturarii de față la acest episod, fără să spună nimic, se îndoiau de cuvintele Lui, neputând să creadă că iertarea păcatelor s-a și produs, cu adevărat. Hristos însă, cunoscând gândurile lor, îi ajută să creadă, oferindu-le o dovadă sensibilă, o urmă vizibilă a iertării păcatelor și a vindecării sufletești: vindecarea fizică! Le-a zis lor Hristos: „Ce este mai ușor a zice slăbănogului: Iertate îți sunt păcatele, sau a zice: Scoală-te, ia-ți patul tău și umblă? Dar, ca să știți că putere are Fiul Omului a ierta păcatele pe pământ, a zis slăbănogului: Zic ție: Scoală-te, ia-ți patul tău și mergi la casa ta. Și s-a sculat îndată și, luându-și patul, a ieșit înaintea tuturor, încât erau toți uimiți și slăveau pe Dumnezeu, zicând: Asemenea lucruri n-am văzut niciodată". În acest caz deci, vindecarea fizică a fost o dovadă văzută a unei vindecării mai profunde, cea a sufletului.

Dintr-o perspectivă creștină, medicina oferă, prin descoperiri ca cele menționate mai sus, sugestia consistentă și, deopotrivă, discretă, că arhitectura și fiziologia creierului pot să participe la înnoirea minții și a vieții! Desigur, experimentele nu trimit în mod explicit la efectele fiziologice ale unei convertiri spirituale și nu pun în valoare prezența și lucrarea efectivă a lui Dumnezeu. Nici nu ar putea așa ceva, câtă vreme acestea din urmă sunt legate de planul energiilor necreate, un nivel diferit ontologic de cel al lumii sensibile. Cu toate acestea, rezultatele rămân semnificative tocmai pentru că vin din sfera de competență a medicinei (planul sensibil al vieții) și scot la iveală că trupul omenesc poate fi primenit, că poate să primească, în locul vechilor obiceiuri, noi date și expresii comportamentale.

De asemenea, e semnificativ că neuroplasticitatea indică faptul că reorganizarea cerebrală nu este posibilă decât în condițiile unui efort susținut, prin repetiții sistematice care ocupă mult timp din viața noastră. Într-o lectură teologică, se deschid aici alte sugestii importante despre eforturile pe care ar trebui să le întreprindem în planul vieții spirituale, pentru ca urcușul sufletesc să se imprime și în trup. În fine, în faptul că urmele obișnuințelor noastre „depozitate" în trup nu sunt

determinații definitive, se poate înțelege și faptul că nu trăim o viață iremediabilă, într-un univers fatalist, cu un trup condamnat definitiv la temnița faptelor trecute pe care le-am săvârșit.

4.4. *Viața persoanei – o perspectivă teologică cuprinzătoare pentru datele științelor și reflecția filosofică*

4.4.1. ***Viața persoanei este intim legată de har***

În privința vieții persoanei, am văzut că, potrivit aprecierilor pe care le fac unii cercetători, științele nu reușesc să ofere o descriere precisă a mecanismelor care stau în spatele conștiinței. Dar și fenomenologia a subliniat o anumită inadecvare a reflecției filosofice cu privire la viață, și mai ales la viața omului, subliniind o incongruență între viața resimțită în mod personal și mecanismele ei biologice – în sarcina cărora sunt puse încercările de explicitare exhaustivă a ei. Aceste observații vin în întâmpinarea considerațiilor teologiei, dacă ținem seama de accepțiunea spirituală a vieții, având în atenție legătura strânsă dintre viața trupului omenesc și suflet. Omul a devenit ființă vie după ce Dumnezeu a suflat asupra lui suflare de viață (*Facerea* 2, 7). De aceea, „sufletul fiecăruia dintre oameni este și viața trupului însuflețit prin el [...]"[241], încât se poate spune că viața trupului este înțeleasă de fapt ca „lucrare ce iradiază din suflet"[242]. Prin urmare, pe de o parte, viața omului, incluzând aici și viața trupului, este intim legată de suflet.

Pe de altă parte, în acest loc este esențială o altă indicație a teologiei: o legătură intimă între suflet și harul divin. Aceasta pentru că „suflarea divină", prezentă în referatul *Facerii*, indică „un mod de creație, în virtutea căruia spiritul uman e intim legat de har", în sensul că „harul Duhului Sfânt este principiul adevărat al existenței noastre"[243]. Astfel,

---

[241] Sf. Grigorie Palama, *O sută cincizeci de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, București, 1997, cap. 32, p. 437.

[242] Pr. Dumitru Stăniloae, nota 23, în *Filocalia*, vol. VII, pp. 437-438.

[243] Vladimir Lossky, „Theologie Dogmatique", în: *Messager*, 1964, pp. 225-226, *apud* Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 268.

dacă prin suflarea divină omul este ființă vie, în această ultimă accepțiune, viața este altceva decât poate viza cercetarea științifică. Din acest loc se poate vedea cum teologia distinge între viață teologică, viața deplină și viața biologică, aceasta din urmă nefiind altceva decât supraviețuire. Găsim considerații de acest fel în cele ce fac referire la deosebirea dintre chip și asemănare, dintre omul trupesc și omul duhovnicesc. „Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judeca duhovnicește. Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni (*1 Corinteni* 2, 14-15). „Se seamănă (trupul) întru stricăciune, înviază întru nestricăciune; Se seamănă întru necinste, înviază întru slavă, se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere; Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc" (*1 Corinteni* 15, 42-44).

Viața biologică, pe care știința o caracterizează, este, teologic vorbind, viața firească a omului, trupească, după căderea lui Adam, asupra căreia Dumnezeu a intervenit făcând omului „haine de piele". Însă viața deplină a omului este viața teologică, viața duhovnicească și vizează omul restaurat. Despre aceste aspecte găsim numeroase referințe noutestamentare și filocalice. În acest sens este semnificativ exemplul sfinților. Viețuirea lor, cu ajutorul harului, nu se supune întru totul legilor fizice, tocmai pentru că ei instaurează prin spirit, prin sufletul lor sfințit de har, o „ordine" deosebită în lumea materiei. Într-o perspectivă teologică, în acest fel pot fi înțelese minunile săvârșite de sfinți, cum sunt de exemplu, relatările consemnate în textele patericale care arată că sfinții au puteri deosebite asupra animalelor sau, mai general, asupra lumii înconjurătoare.

Urmărind comuniunea cu Dumnezeu, sfinții spiritualizează viața trupului, lumea sensibilă și întreg cosmosul, indicând că și ele sunt destinate îndumnezeirii. În acest fel, termodinamica rece a universului fizic, pusă în valoare de știință, și viața biologică, așa cum e surprinsă de abordările obiectivante, sunt transfigurate prin spirit. Chestiunea aceasta se vede chiar în planul vieții concrete trăite de sfinți. Printr-o conduită spirituală, ei reușesc să „capitalizeze" boala și suferințele trupești într-un alt plan, anume acela al roadelor spirituale, fructificând suferințele trupești în rodiri duhovnicești. Bătrânețea înseamnă, în cazul sfinților,

nepătimire și multă înțelepciune, iar neputințele sunt resimțite ca etape pregătitoare pentru despărțirea de lumea aceasta. În fine, moartea, care încheie trecătoarea viață pământească, este înțeleasă ca trecere către netrecătoarea viață deplină, către viața veșnică.

În viața sfinților se observă modul în care „umanul este capabil, prin purificare de patimi, să devină mediul de manifestare a divinului", că „umanul a fost înălțat în Hristos la un nivel de maximă îndumnezeire, sau de penetrare de divin, fără a înceta să fie uman", și că „divinul e în așa fel, că se poate manifesta prin umanul purificat"[244], încât, planul divin ajunge să imprime, prin umanul purificat, alte legi în materia lumii sensibile și în dinamica întregului cosmos!

4.4.2. *Viața persoanei și constrângerile lumii create*

Cum spuneam, din perspectivă teologică nu ar putea fi acceptată ideea că întreg comportamentul omenesc, mișcarea și strădaniile sale creatoare, faptele eroice, atașamentul față de credință sau osteneala duhovnicească sunt exclusiv determinate de gene! Dacă ar fi așa, am fi nevoiți să constatăm că toate faptele sfinților, eroismul înaintașilor, expresiile artelor ar fi rezultatul unor mecanisme oarbe, decise de legile fizice ale atomilor și moleculelor. Chiar sentimentele cele mai nobile și gândurile cele mai înalte s-ar reduce la câteva legături moleculare, încât orice altă mișcare a spiritului ar fi imposibil de acceptat. Ce ar mai rămâne, în acest caz, din adâncimea omului, din puterea spiritului său? Capitole de biochimie [...]. O viață imposibilă, trăită de un suflet care nu se poate ridica niciodată, prin nimic, deasupra condiționărilor strâmte ale trupului.

De aceea, teologia ortodoxă vede în aceste ultime rezultate ale neuroștiințelor cu privire la creierul omenesc chiar înțelesuri convergente cu unele locuri din miezul *Filocaliei* care subliniază importanța supravegherii gândurilor și faptelor, cuvintelor și stărilor sufletești, dar și felului cum sunt folosite simțurile și toate celelalte puteri omenești, întrucât, se subliniază în mod repetat, de modul cum sunt întrebuințate

---

[244] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 146.

fiecare dintre acestea depinde maniera în care persoana umană pășește pe drumul devenirii sale, îngroșând sau, dimpotrivă, spiritualizând toate aceste puteri, sfințindu-le.

4.5. *Dimensiunea cosmică a persoanei*

Pe de o parte, se poate concluziona că dificultățile de caracterizare, de explicitare științifică a misterului prezenței organismelor vii în lumea terestră indică un anumit apofatism al vieții, care se adaugă celui cosmic pomenit anterior. Există așadar dificultăți ce par insurmontabile în explorarea științifică a originii universului ca și în înțelegerea naturii ultime a realității. La acestea se adaugă imposibilitatea de a preciza cum anume a apărut viața și prin ce mecanisme lumea nevie a ajuns să fie parte a organismelor vii, îndeplinind funcții de o complexitate remarcabilă. În toate aceste situații, în misterul originii universului, în taina materiei și a vieții, teologia întrevede înțelesul că ele sunt daruri ale lui Dumnezeu, având cauza ultimă în El, în iubirea Lui adresată nouă.

Pe de altă parte, cu referire la viața viețuitoarelor Creației și întreaga ei raționalitate, s-ar putea concluziona că în toate se poate vedea adâncul înțelepciunii și nesfârșita bogăție a lui Dumnezeu Dăruitorul. Anterior am subliniat diversitatea și mișcarea prezente în Creație, și strânsa lor legătură, unitară, în Rațiunea Supremă. Am arătat atunci că lucrurile și vietățile sunt înlănțuite într-o existență trăită în solidaritate. Dumnezeu le pune pe toate în slujba omului ca să îl orienteze pe om, prin toate acestea, către El. „Propriu-zis este una și aceeași Rațiune, care prin infinitatea și transcendența ei este în sine și pentru sine negrăită și necuprinsă, fiind dincolo de toată creațiunea și de deosebirea și varietatea ce există și se cugetă în ea, arătându-se și multiplicându-se din bunătate în toate câte sunt din ea, pe măsura fiecăreia și recapitulând (readucând) toate în sine”[245].

Tocmai de aceea, din perspectivă științifică, felul în care sunt potrivite toate caracteristicile fizice ale lumii, sunt relevante, pentru că arată lumea ca leagăn al vieții omenești, și cosmosul ca fiind biofil, ca

[245] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7d, p. 117.

un habitat[246] adaptat existenței omenești, pregătit pentru viață și pentru om. Toate lucrurile și vietățile, dar și interacțiunile fundamentale ale cosmosului, și caracteristicile ce privesc adâncimile microcosmosului precum și structurile și dinamica universului sunt create într-un fel de îmbrățișare, de solidaritate capabilă să prezerve viața omului și cunoașterea lumii, eforturile lui de muncă și creație, înaintarea lui în cunoaștere, creșterea lui în cuprinsul existenței sale pământești, ca om, de la copilărie la adult, și ca umanitate, prin veacuri, către o tot mai cuprinzătoare cunoaștere a frumuseților lumii și a darurilor existenței, ca să sesizeze tot mai deplin, în toate acestea, chipul comuniunii Treimice, întipărit în Creație.

Dar, faptul că toate acestea se adună în om, și faptul că fiecare din aceste existențe lucrează ca parte a lumii, în legătură cu alte părți ale lumii, indică faptul că și omul ar trebui să viețuiască orientat spre un scop mai înalt, spre întregirea diversității lumii cu planul spiritual al vieții, pornind, potrivit învățăturii Sf. Maxim Mărturisitorul, de la existență, prin existența bună, către existența fericită. Căderea lui Adam a afectat unitatea lumii și capacitatea omului de a împlini întreita sa vocație, împărătească, profetică și sacerdotală. Teologia dă mărturie despre faptul că întreaga condiție a existenței omenești și raporturile sale cu lumea vor fi restaurate prin Întruparea lui Hristos, Care va unifica puterile ființei omenești dezbinate de păcat, restaurând unitatea lumii.

Acum, după aceste considerații care privesc viața și omul, și după cele făcute anterior, care priveau universul și lumea materiei înconjurătoare, putem spune că, în ansamblu, ființa, mișcarea și celelalte „povățuiesc spre cunoașterea lui Dumnezeu drept Creator, Proniator și Judecător, adică spre cunoașterea a ceea ce a făcut și face El" orientând pe om înspre lucrarea de dobândire a virtuții, pentru apropierea de El[247], încât s-ar putea spune că Universul întreg este o imensă carte de teologie, scrisă cu lucruri sensibile, caracterizate de raționalitate, care dă seama, dezvăluie pe Dumnezeu, așa cum Se poate face El cunoscut, într-un mod inteligibil pentru rațiunea omenească.

---

[246] Martin REES, *Our cosmic habitat*, Orion Publishing Co, 2003.

[247] Pr. Dumitru STĂNILOAE, nota 144 în SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, p. 198.

În fine, am văzut că, dincolo de abordările reducționiste, deterministe ale persoanei, care riscau să scape din vedere dimensiunea libertății, științele și reflecția filosofică întâlnesc tot mai multe dovezi ce dezvăluie adâncimile persoanei, care se dovedesc a fi insondabile științific. În această realitate, teologia întrevede apofatismul persoanei umane, ce decurge din faptul că omul este ființă creată după chipul lui Dumnezeu, Cel apofatic. Referitor la om, este semnificativ că datele epigeneticii și ale neuroștiințelor scot la iveală dovezi că dincolo de condiționările genetice, culturale sau educaționale, omul păstrează posibilitatea unei libertăți lăuntrice de a se situa interior, prin maniera lui de înțelegere și de gândire, în raport cu realitatea pe care o trăiește. În același timp, am văzut că numeroase rezultate produse în aria neuroștiințelor converg către constatarea empirică a Părinților privind importanța supravegherii lucrărilor sufletești, a gândurilor și simțirilor, pentru că tot ceea ce trăim și gândim, tot ceea ce spunem și facem se imprimă adânc în felul nostru de a fi. Aceasta evidențiază până la urmă adevărul antropologiei și spiritualității creștine, că sufletul este rădăcina vieții trupești și că tot ceea ce se întâmplă în suflet se răsfrânge în trup.

Subiecte

1. Evidențiați modul cum datele științelor pot contribui la evidențierea dimensiunii interpersonală a vieții omenești.

2. În ce fel rezultatele privind neuroplasticitatea provenind din aria neuroștiințelor ar putea constitui aspecte relevante în dialogul cu spiritualitatea creștin-ortodoxă?

3. Care sunt particularitățile de înțelegere a persoanei omenești în teologie, și cum pot contribui acestea la dialogul dintre teologie și științele medicale?

4. În ce constă dimensiunea cosmică a persoanei?

Bibliografie

1. Barrow, John D., Tipler, Frank, *Principiul Antropic Cosmologic*, Walter Radu Fotescu, Ed. Tehnică, București, 2001;

2. Collingwood, Robin George, *Ideea de natură. O istorie a gândirii cosmologice europene*, Ed. Herald, București, 2012;

3. Damasio, Antonio, *Eroarea lui Descartes*, Ed. Humanitas, București, 2004;

4. Davidson, Richard J., Begley, Sharon, *Creierul și Inteligența Emoțională*, Ed. Litera, București, 2013;

5. Henry, Michel, *Eu sunt Adevărul: pentru o filosofie a creștinismului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003;

6. Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii la Facere, Omilia a III-a*, I-II, trad. Pr. Dumitru Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 21, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

7. Mayr, Ernst, *De la bacterii la om. Evoluția lumii vii*, trad. Marcela Elena Badea, Ileana Popovici, Ed. Humanitas, București, 2004;

8. McSween Jr., Harry Y., *Partitură pentru Terra. Originile planetei și ale vieții*, Ed. All, București, 2001;

9. Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999;

10. Murphy, Michael P., O'Neill, Luke A. J., *Ce este Viața? Următorii 50 de ani. Speculații privind viitorul biologiei*, Ed. Tehnică, București, 1999;

11. Nesteruk, Alexei, *Universul în comuniune: către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, București, 2009;

12. Ornish, Dean, *Dragoste și supraviețuire*, Ed. Curtea Veche, București, 2008;

13. Grigorie Palama, Sf., *O sută cincizeci de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, București, 1997;

14. Stăniloae, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;

15. Teofil al Antiohiei, Sf., *Trei cărți către Autolic*, Cartea a doua, XIII, trad. Pr. Dumitru Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980;

16. Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Hexaemeron, Omilia a II-a*, VI, trad. Pr. Dumitru Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

IV

PROVOCĂRI CULTURALE ȘI SOCIALE CONTEMPORANE. O PERSPECTIVĂ A APOLOGETICII ORTODOXE

1. Sistemul ideologic al consumismului

Cuvinte cheie: *alienare, ideologie, sistemul consumismului, fericire, plăcere.*

1.1. *Alienarea produsă prin sistemul ideologiei consumismului*

Inoculată cu ajutorul politicilor de persuasiune exprimate prin reclamă și *advertising*, ideologia consumismului circumscrie aspirațiile oamenilor în sfera materialității, inducând acestora o trăire a existenței dominată de pământesc. Omul redus la planul vieții biologice își atrofiază până la dispariție simțul transcendenței, ajungând încetul cu încetul incapabil să mai privească spre cer și să-și orienteze viața către ceea ce este duhovnicesc. Devine astfel prizonierul unui sistem de obiecte, trăind cu convingerea că poate să se împlinească prin consumul lor. Comuniunea din familie, atmosfera de sărbătoare specifică marilor praznice, inclusiv relația cu Dumnezeu, toate sunt deturnate printr-o înțelegere marcată de consum, în directă relație cu cantitatea acestuia din urmă. Cu cât omul devine un consumator mai fervent, cu atât mai mult se însingurează, ajungând astfel trăitor al unei singurătăți lăuntrice pe care este tentat să o compenseze prin abundența consumului.

Publicitatea, ca strategie de marketing, remorcată de către ideologia consumerismului, are un rol semnificativ în alienarea omului din societatea de azi. Trăim într-o lume a reclamelor care suprastimulează simțurile, exacerbând poftele și dorința de a consuma. Publicitatea operează ca un instrument eficient de reducere și de alienare. Totul, inclusiv relațiile interumane, riscă să se reducă la consum, tinzându-se către o depersonalizare și o dependență de acesta. Astfel, identitatea și conștiința persoanei ajung la alienare.

Copiilor de astăzi le este furată copilăria prin supunerea la un bombardament publicitar. Ei ajung să dorească să devină adulți în ideea

că a deveni adult înseamnă a putea consuma mai mult. Astfel, copiii de astăzi devin răsfățați, deopotrivă nerăbdători să consume mult și variat, și tiranici, prin reacțiile lor, atunci când nu le sunt îndeplinite imediat dorințele. În general, omul de toate vârstele, viețuitor al societății de consum, este supus unui proces de infantilizare, el devenind asemenea copilului răsfățat. Omul societății de consum riscă pierderea libertății autentice, prin dependența de consum, fiind permeabil la instaurarea unui sistem tiranic, întrucât resimte nevoia să fie integrat într-un sistem care asigură consumul și confortul. O idee de acest fel o găsim exprimată într-o lucrare semnificativă pentru tema abordată: „Tocmai acest model de adult este acela pe care publicitarii îl pregătesc, ascuns sub modelul de copil: un consumator infantilizat, în același timp un adult nostalgic și copil înapoiat, etern spectator al unei lumi pe care nu și-o asumă, cetățean care își petrece viața maimuțărind un mod de viață care nu este niciodată a lui și consumându-se pe sine în loc să evolueze. Consumatorul, pasiv și dependent, se va dovedi nerăbdător și agresiv de îndată ce se simte deranjat în obișnuințele de consum. Va chema în ajutor ordinea represivă care îl protejează în satisfacțiile-i egoiste. Totala dependență și caracterul tiranic se întâlnesc la copiii răsfățați. Cetățeanul infantil are nevoie de o societate totalitară: este exemplul din Aldous Huxley, *Brave new world*"[248].

Prin eludarea relației în plan simbolic, taina persoanei și a vieții sunt distorsionate în sistemul obiectelor impus de ideologia consumismului. *Civilizația tehnică a societății consumiste încearcă să compenseze dispariția relației bazate pe gesturi și abilități personale prin eficiența unui sistem impersonal.* Puterea tehnicii de a abstractiza și de a formaliza existența a condus la un deficit în planul gesturilor, al trăirilor personale și la o complexitate sporită a obiectelor. Sociologul și filosoful Jean Baudrillard (1929-2007) arată că prin tehnologia existentă în societatea de consum mai multe gesturi obișnuite ale trupului au fost substituite prin tehnici automate cu consecințe psihofiziologice profunde. El arată că s-a produs o adevărată revoluție la nivel cotidian: *în societatea actuală, obiectele au devenit mai complexe decât comportamentul uman corelativ*

[248] Francois BRUNE, *Fericirea ca obligație*, Ed. Trei, București, 1996, p. 70.

acestora. Obiectele s-au diferențiat printr-o complexitate sporită, pe când relațiile interpersonale și intrapersonale au sărăcit.

Același autor arată, printr-o analiză profundă, că identitatea consumului nu este dată nici de o anumită practică materială, nici de o fenomenologie a abundenței, nici de o stare de spirit orientată pe dorința de a consuma obiectul posedat, ci de o manipulare a semnelor. În acest proces, atât identitatea subiectului și a obiectului, cât și relația dintre ele sunt deformate. Prin interpretarea consumului în acest fel, se poate explica deficitul de viață, de relație vie care este substituită cu relație de consum în societatea contemporană. Dorințele, pasiunile, proiectele, totul se supune logicii de consum prin care se construiește un sistem unde sunt integrate eficient toate proiecțiile omului, dizolvându-se taina identității și demnității umane.

În acest sens, Baudrillard menționează: „*Consumul e o activitate de manipulare sistematică a semnelor [...]. Convertirea obiectului la statutul sistematic de semn implică o modificare simultană a relației umane, care devine relație de consum, cu alte cuvinte care tinde să se consume în și prin obiecte. Vedem foarte bine că nu obiectele sunt consumate, ci relația însăși;* în seria de obiecte se consumă ideea de relație pe care acestea o fac vizibilă [...]. Comportamentul pe care-l impun obiectele tehnice e discontinuu: o succesiune de gesturi sărace, de gesturi-semne al căror ritm s-a șters. În fața obiectului funcțional, omul devine disfuncțional, irațional și subiectiv: o formă goală, deschisă miturilor funcționale și proiectărilor fantasmatice legate de eficacitatea stupefiantă a lumii"[249].

În felul acesta, prin deturnarea relației dintre subiect și obiect, în societatea de consum se dezvoltă tiparul lui *homo economicus* pentru care există o reciprocitate între obiecte și nevoi. Întâlnirea dintre *homo economicus* și societatea abundenței generează o serie de nevoi. Un astfel de om, dominat de o gândire structurată prin raționalitatea formală și eficiența de tip tehnocratic va căuta să-și rafineze nevoile și să și le împlinească într-un mod narcisist, folosind la maximum obiectele. Însă *nevoia infinită a omului convertită prin satisfacerea tot mai variată și mai intensă a nevoilor prin posedarea obiectelor nu poate fi împlinită în plan*

---

[249] Jean BAUDRILLARD, *Sistemul obiectelor*, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1996, pp. 130-131, 38.

material. Omul de consum produce pentru a consuma și mai mult, iar în această dinamică, el este integrat într-un sistem.

Deși se promovează plăcerea ca realitate supremă a omului de consum, finalitatea sistemului construit pe logica ideologiei consumiste este alta: „Consumul este un sistem care asigură ordinea semnelor și integrarea grupului: este în același timp o morală (un sistem de valori ideologice) și un sistem de comunicare, o structură de schimb [...]. Ca logică socială sistemul de consum nu are ca finalitate plăcerea, aceasta fiind o raționalitate individuală a unui proces ale cărui scopuri se găsesc în altă parte [...]. Plăcerea este plăcere pentru sine, dar consumul implică mai mult decât sinele (aceasta e iluzia consumatorului, grijuliu întreținută de întreg discursul ideologic asupra consumului). Se intră într-un sistem generalizat de schimb și de producție de valori codificate care-i implică reciproc, chiar și fără voia lor, pe toți consumatorii. În acest sens, consumul este un cadru de semnificații, ca și limbajul sau ca sistemul de înrudire în societatea primitivă"[250].

Baudrillard subliniază, prin aceasta, reciprocitatea dintre consum și producție. Omul societății consumiste, inventând noi și variate forme de satisfacere a unor nevoi, induse artificial, este integrat tot mai mult într-un sistem de producție, ghidat de logica eficienței tehnocratice. Acest autor arată, în termeni critici tranșanți, că ceea ce ține de consumul sistematic din societatea secolului al XX-lea și al lumii actuale reprezintă prelungirea și echivalentul dresajului exercitat asupra populației din mediul rural în secolul al XIX-lea care a migrat spre orașe în contextul revoluției industriale. O inginerie socială asemănătoare cu cea din trecut generează și astăzi amăgirea de a crede că omul societății de consum s-a eliberat de chingile unui sistem, când de fapt el riscă să devină mai înrobit decât în multe alte etape ale istoriei, în interiorul unui sistem căruia îi dăruiește întreaga sa ființă, un tribut plătit în suflet și viață.

Iată cum exprimă sociologul Baudrillard mutațiile pe care le anunță consumismul: „Întreaga ideologie a consumului vrea să ne facă să credem că am intrat într-o nouă eră și că o revoluție umană definitivă separă vârsta dureroasă și eroică a Producției de vârsta euforică a Consumului,

---

[250] Jean BAUDRILLARD, *Societatea de consum*, Ed. Comunicare.ro, București, 2005, p. 99.

în care Omul și dorințele sale au prioritate. Nici vorbă. Producția și Consumul reprezintă un singur și mare proces logic de reproducere lărgită a forțelor productive și de control al acestora. Acest imperativ, care este cel al sistemului, se strecoară în mentalități, în etica și ideologia cotidiană – în aceasta rezidă ingeniozitatea lui – sub forma sa inversă: sub forma satisfacerii nevoilor, a înfloririi individului, a plăcerii, a abundenței [...]. Nevoile și satisfacțiile consumatorilor sunt forțe productive, astăzi constrânse și raționalizate ca toate celelalte forțe în cadrul unui sistem"[251].

Dar consumismul societății actuale nu se reduce la domeniul economic, social sau politic. După cum menționa un alt sociolog și filosof francez, Gilles Lipovetsky (n. 1944), suntem în fața consumismului fără frontiere, a consumului-lume care generalizează hiperconsumul în toate domeniile societății globalizate. Este vorba de o stare de spirit care exacerbează consumul, îl propune ca experiență de viață, emoțională și chiar spirituală. În acest sens, *consumismul societății de hiperconsum devine un fel de nouă religie care-i promite omului satisfacerea magică a tuturor dorințelor*. Viața atât la nivel personal, cât și comunitar este organizată după principiile consumismului.

Există riscul ca spiritul consumismului să invadeze și viața religioasă, propunându-se în consonanță cu comoditatea și confortul de ordin trupesc, specifice ideologiei consumiste, o spiritualitate consumistă: „Preocuparea pentru realizarea psihologică a subiectului este atât în centrul experiențelor credincioșilor propriu-ziși, cât și a noilor religii fără Dumnezeu. Ceea ce dă valoare religiei nu mai este poziția ei de adevăr absolut, ci puterea care i se atribuie de a favoriza accesul la o stare superioară de a fi, la o viață subiectivă mai bună și mai autentică [...]. Reafirmarea contemporană a religiosului este marcată chiar de trăsăturile definitorii ale turbo-consumatorului experiențial: participare temporară, încorporare comunitară liberă, comportamente *a la carte*, primatul ameliorării bunăstării subiective și al experienței emoționale. Pe acest plan, *homo religiosus* apare mai degrabă ca fiind continuarea lui *homo consumericus* prin alte mijloace decât negația sa"[252].

---

[251] Jean BAUDRILLARD, *Societatea de consum*, p. 103.

[252] Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea paradoxală*, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 11.

1.2. *Fericirea ca obligaţie a plăcerii*

În legătură cu cele afirmate până acum, trebuie spus că această centralitate a fericirii în viața culturală și intelectuală, precum și transformarea fericirii într-un surogat ideologic se conturează mai ales cu iluminismul. Ideologia iluminismului subliniază că omul s-a născut pentru a trăi liber și fericit. Voltaire menționa că marea și singura problemă care trebuie pusă este cea a fericirii. Utopiile secularizării sunt în reciprocitate cu promovarea ideologiilor focalizate pe fericirea terestră. Știința, mai ales începând cu Bacon și Descartes, a avut un rol important, puterea ei fiind considerată un instrument determinant în construirea fericirii pământești.

Este elaborată o filosofie întemeiată pe optimismul și încrederea în progresul societății viitoare. Condorcet, Hegel şi alți filosofi din secolele XVIII-XIX vor dezvolta aspecte ce pot fi puse în legătură cu această viziune asupra istoriei, o istorie înțeleasă ca progres continuu. S-ar putea spune că o evanghelie a fericirii pământești este vestită de știința pozitivistă, de ideologia capitalismului, care promite bunăstare, de ideologia marxistă, care promite mesianic fericire pentru toată lumea în vârsta de aur a societății comuniste. Ideologii antagonice au un numitor comun: fericirea lumească dobândită în raiul terestru din această lume. *Homo felix* devine noul model al umanității.

Ideologia consumismului nu mai folosește un discurs profetic despre o fericire viitoare, ci se concentrează pe fericirea imediată. Ceea ce contează este trăirea clipei într-un mod imediat ca plăcere. *Consacrarea hedonistă, de tip euforic a fericirii trăite ca plăcere înlocuiește discursul utopiei care promite o lume viitoare mai bună. Nu mai există răbdare pentru o fericire viitoare, ci fericirea este revendicată ca o realitate care trebuie trăită imediat și permanent. Civilizația tehno-materialistă a societății actuale se structurează pe fericirea trăită exclusiv într-o cultură a exteriorității și un orizont al imanentului.*

Dreptul la fericire, propovăduit de iluminism, s-a transformat acum în fericirea ca obligație, ca imperativ în societatea de consum. *Cineva care nu se simte fericit în cheia ideologiei consumiste trebuie culpabilizat. Omul de consum trebuie să-și manifeste cu exuberanță*

fericirea, legitimându-și prin această atitudine gradul de integrare în sistem. Un potențial nefericit riscă să devină o eroare în sistem. *Rețetele fericirii trebuie aplicate în toate domeniile existenței, astfel încât oamenii să devină ființe docile, domesticite și robite printr-o sclavie plăcută care are în centru propaganda fericirii.* În acest sens, se poate vorbi de oamenii societății tehno-consumeriste ca fiind sclavi fericiți, incapabili de cele mai multe ori să-și conștientizeze propria condiție.

Ideologia consumismului promovează fericirea ca obligație. Publicitatea ne agresează cu imperativul fericirii, suntem condamnați la o fericire înțeleasă doar ca trăire permanentă a plăcerii. Omul societății de consum nu își mai asumă crucea, este învățat să-și trăiască fiecare clipă ca plăcere. De fapt, plăcerea înțeleasă în cheie hedonistă substituie bucuria și taina vieții. Plăcerii trebuie să i se supună toate celelalte realități (de exemplu, bucuria comuniunii, compasiunea). Plăcerea nu este facultativă, ci obligatorie. Promisiunea eliberării prin satisfacerea poftelor alienează adevărata libertate. Publicitatea reduce distanța dintre dorință și satisfacerea prin plăcere, omul fiind depersonalizat, redus la câteva secvențe succesive de plăceri.

Plăcerea nu trebuie doar consumată, ci și afișată. Într-o societate condamnată la o fericire înțeleasă exclusiv în cheia consumului, omul are datoria să-și arate explicit fericirea. El nu are voie să fie îngândurat sau să schițeze altceva decât un zâmbet profesionalizat și infantilizat. Și, în ambientul acesta ideologic, se poate întrevedea faptul, afirmat deja, că un om care gândește ar putea însemna un pericol pentru ideologia consumismului, întrucât este de dorit ca el să fie un simplu consumator. În societatea structurată pe o asemenea ideologie, destinul omului se împlinește prin consum și plăceri. Arta de a trăi înseamnă arta de a resimți cu intensitate plăcerea.

Însă, pentru consumism, unii autori au apelat la expresii chiar mai caustice. Scriitorul și preotul catolic Francois Brune (n. 1931) afirmă că într-o societate dominată de consumism, hedonismul publicitar instaurează o filosofie de drogați, iar domnia plăcerii înlocuiește relația de la suflet la suflet, de la om către om cu cea de la epidermă la epidermă. *Epiderma satisfăcută prin plăcere devine modul de existență propus de ideologia consumismului. Este o alienare fără precedent a persoanei.*

Cineva care se declară nefericit în raport cu această înțelegere a vieții și a lumii riscă să fie trecut în sfera patologicului. Nonconformismul față de lozincile propagandei publicitare a consumismului înseamnă pericolul de a fi considerat un inadaptat care trebuie adus pe calea cea bună a vieții înțelese ca succesiune de plăceri.

Așa se face că, pentru acest ultim autor, mărturisirea non-fericirii în raport cu înțelegerea fericirii ca plăcere este receptată ca poziție incomodă pentru societatea de consum: „Nu-ți mărturisești nefericirea, în măsura în care ești dresat tocmai să te simți vinovat dacă nu ești fericit: frustrat e mereu celălalt; cât despre tine, ai părerea că manifești un soi de tară individuală, dacă ți-ai mărturisi incapacitatea de a fi fericit în această societate. Non-fericirea e ceea ce nu se poate spune, cu riscul de a-i deranja pe aceia care nu vor să-și mărturisească insatisfacția colectivă; publicitatea e discursul euforic și zgomotos care împiedică să se facă auzită tocmai non-fericirea, sau care îi descalifică dinainte zgomotul, exaltând epiderma fericită ca model dominant *sine qua non. Epiderma fericită, noua cămașă de forță, care-i împiedică pe cetățeni să-și mărturisească și să-și comunice profundul rău de a fi al vieții contemporane (s.n.)*"[253].

Omul făuritor de istorie se iluzionează că poate dobândi și instrumentaliza fericirea în mod autonom. Inclusiv spiritualitatea de astăzi, de inspirație new-age sau tehnicile misticilor orientale încurajează iluzia unei stări de fericire prin controlul propriei conștiințe,

---

[253] Francois BRUNE, *Fericirea ca obligație*, p. 82. Fericirea ca plăcere promite o putere iluzorie, când în realitate omul degradat la consumator este redus printr-o liturghie a eficacității la o simplă rotiță într-un sistem impersonal și performant: „Ideologia publicitară produce individul anonim al orașelor, incapabil să fie prin el însuși, bobul în grămadă. Nu mai are existență personală: e conformat la inform. Este un animal supus sondajelor, concentrat asupra nevoilor care i se inventează, dotat cu o mentalitate reflexă numită opinie publică, inconștient de egoismul furibund în care îl închide societatea zisă a abundenței [...]. E veritabilul antropofag al umanității – el însuși devorat de poftele-i de nepotolit [...]. Din putere, publicitatea nu-i promite decât plăcerea, nu realitatea. Nu lucrurile, ci spuma lucrurilor, nu domnia, ci plăcerea de a domni [...]. În fapt, singura putere a acestui rege figurant care devine publicul consumator este aceea de *a se face cât mai performant posibil față de sine, împotriva sa*, prin identificarea cu modelul de om funcțional de care tehnocrația economică are nevoie ca să învârtă rotițele mașinăriei ei", Francois BRUNE, *Fericirea ca obligație*, pp. 72, 95.

prin autocontrol și autostăpânire. Sunt preluate tehnici de fericire din diverse filosofii, fără să fie asumată și greutatea exercițiilor spirituale pe care le propun respectivele concepții. În cheia aceasta, s-ar putea spune că religiozitatea revigorată și promovată în societatea de consum reprezintă de fapt o prelungire a spiritului consumismului. În acest loc, perspectiva teologiei creștine sesizează o situație flagrantă: fericirea nu ține doar de propria persoană, ea se împlinește prin relația cu un Dumnezeu personal al comuniunii și cu celelalte persoane umane.

Din această perspectivă, fericirea nu poate fi asimilată cu un produs rezultat în urma unui algoritm. Fericirea ține de taina întâlnirii personale, de capacitatea de dăruire, de iubire învăluitoare a celuilalt. Fericirea este mai mult un dar primit, decât o reușită a unui efort propriu. Psihologia contemporană, structurată adesea prin gândirea magică, propune soluții de fericire în cheie autonomă: putem fi fericiți atât cât hotărâm să fim, propria fericire ne-o construim noi înșine, suntem stăpânii propriei conștiințe. Sunt însă și voci autorizate din diferite domenii de cercetare care afirmă că nu suntem stăpânitorii fericirii, că nu putem fi fericiți singuri, decât în comuniune, că inflația de fericire propusă de consumism reprezintă o deturnare a autenticei fericiri.

În perspectiva afirmată de teologie, fericirea nu ține de sistem, ci de taina persoanei deschise către comuniune. Enigma fericirii nu poate fi descifrată printr-o metodă sau printr-o tehnică. „*Simultan cu dominația tehnico-științifică a lumii, se perpetuează și neputința de a genera fericirea.* Puterea noastră asupra lucrurilor urmează o curbă exponențială, cea pe care o exercităm asupra bucuriei de a trăi rămâne fără efect. Proiectul puterii nelimitate a modernilor își atinge aici, în mod manifest, limitele: fericirea nu progresează, ea scapă cu încăpățânare autorității oamenilor [...]. Omul prometeic seamănă cu un pitic cocoțat pe umerii unui uriaș: ne rămâne să trăim cu conștiința că fericirea este ceva de nestăpânit, fugitiv, imprevizibil, o enigmă de nedescifrat astăzi și, fără îndoială, și mâine”[254].

---

[254] Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea paradoxală*, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 310.

1.3. *Consumul stimulat prin medii*

Pentru societatea globalizată și consumistă mediile au o importanță crucială. Ele sporesc dorințele indivizilor prin publicitate. Societatea consumistă trăiește nu numai prin producția de bunuri și consumul lor, ci și prin publicitate, care se supune aceleiași exigențe a producției publicitare și a consumului publicitar care are drept scop consumul bunurilor produse de *homo economicus Forța televiziunii, și mai apoi a internet-ului, va impune forța informațiilor, realitatea devenind „vandabilă", ambalarea ei făcându-se prin medii.*

Publicitatea este legată de consumul de masă, devenind un adevărat motor de sporire a consumului. Ea promite omului o satisfacție care nu întotdeauna se realizează, dimpotrivă naște altă dorință de satisfăcut, într-un fel de spirală a bunurilor care nu încetează a fi dorite și care, în același timp, nu reușesc să fie satisfăcute și să satisfacă pe om. Pentru a-și atinge scopurile productivității și consumului, *homo economicus* transformă idealurile societății umane în idealuri preponderent imanente, reducând condiția umană la cerințele individualiste ale realizării prin prisma biologicului despuiat de forța și echilibrul spiritual al omului, în comuniune cu Dumnezeu.

Această răsturnare a aspirațiilor omului înspre asumarea unei condiții pur biologice, imanente, se realizează, în mare parte, prin publicitate, înțeleasă ca un „motor" al societății consumiste care îl are drept artizan pe *homo economicus.* Publicitatea își dobândește un rol central în societatea consumistă, întrucât această societate există în măsura în care i se face publicitate, bunurile ei sunt cumpărate și consumate în măsura în care acestea trec prin filtrul „exorcizant" al publicității. Astfel, *publicitatea inițiază și întreține un cult al vizibilității care se transferă din lumea produselor, a obiectelor, în lumea oamenilor promițându-le perfecțiunea.* Numai cine „apare" este vizibil în diversitatea lumii contemporane și, mai mult, se presupune că există cu adevărat, că este demn de luat în seamă. Cine nu „apare" – obiect sau om – nu este „real", nu există cu adevărat, în sensul că nu participă la spectacolul vieții, a cărei esență este consumismul.

Publicitatea, care are în spatele ei o seamă de oameni specializați, de psihologi, tehnicieni, operatori și, bineînțeles, o tehnologie pe măsură,

nu vizează împlinirea spirituală a persoanei, ci o împlinire materială a consumatorului, din care poate deriva, apoi, o anumită împlinire spirituală în ordinea creată, o împlinire a visului paradisului pământesc. Ținta publicității este consumatorul, banii investiți în publicitate aduc profit, consumatorul fiind cel care este invitat într-un labirint al „credinței": să creadă în adevărul reclamelor, să creadă în calitatea produsului căruia i se face cu ostentație tot mai multă publicitate, credințe care vor fi confirmate sau infirmate în momentul în care produsul este „cumpărat", „încercat", „gustat". Publicitatea vizează individul, pofta lui, „îmbuibarea" lui, aspirațiile lui într-o lume a obiectelor, orgoliul lui, narcisismul lui, fiind o prezentare dirijată a creației, în diversitatea și complexitatea bunurilor ei modelate de om pentru satisfacerea plăcerilor lui. De aceea, publicitatea, în esența ei, nu ține seama de nevoile reale ale omului, de nevoile spirituale ale lui, nici de posibilitățile financiare, nici de cele materiale, ci doar de înclinația nesățioasă a omului spre acapararea materială a lumii, de „a dori" și „a avea" lumea. Această dorință trebuie împlinită, în orice condiții și cu orice mijloace, chiar dacă aceste condiții și mijloace ar duce la dezumanizare, la depersonalizare sau la „pierderea sufletului". Această dorință de „a avea" naște dispoziția spre sacrificiu a omului, renunțarea la orice principiu pentru „a avea". Din păcate, „a avea" nu naște dorința de „a fi", această condiție fiind escamotată sau caricaturizată.

Deși se pare că dobândim o libertate de mișcare fantastică și o lărgire a câmpului de cunoaștere, prin diversitatea și frecvența programelor televizate și a cyber-spațiului, libertatea noastră este redusă, atât la ceea ce ne oferă grila de programe și la ceea ce ne prezintă și accentuează un program sau altul, cât și la ceea ce ne oferă cyber-spațiul în materie de informații, un volum de informații imens, variat, dar care, atunci când nu este folosit cu discernământ, ajută prea puțin la zidirea spirituală a persoanei umane. Libertatea noastră este dirijată înspre o anumită perspectivă pe care o prezintă setul de programe, perspectiva omului căzut în păcat, patimi și idolatrie. „Realitatea" ni se prezintă prin intermediul unei viziuni de viață specifică *trend*-ului lumii pe care televiziunea îl consacră și îl argumentează constant. La televizor omul privește realitatea – deși identifică formele ei exterioare – prin ochii,

mintea și mentalitatea celor care o prezintă și acest fapt naște o conștiință a realității și vieții indisolubil legată de televizor.

Influențele mediilor centrate pe promovarea unei filosofii existențiale a utilului, a consumului, a plăcerii și auto-suficienței sunt evidente. Lumea a devenit un „sat global", creștinul din orașele și satele noastre fiind confruntat prin televizor și internet cu noi seturi de valori, altele decât cele tradiționale și ortodoxe. Mai mult, influențele mediilor duc, de multe ori, la indiferență față de propriile valori, în speță a celor ortodoxe sau la o receptare defectuoasă a acestora.

Mediile intensifică atât de mult relația dintre vedere și dorință încât satisfacerea dorinței incitată prin vedere nu mai poate fi controlată și nici stăpânită de om. Această triadă, vedere - dorință - satisfacție, stăpânește în bună măsură societatea consumistă de astăzi, derulându-se în toate registrele ei, de la erotism, la îmbuibare, de la acaparare de bunuri la divertisment. Această triadă subjugă și aproape desființează triada contemplație/rugăciune - iubire/dăruire - comuniune/asceză, exteriorizând într-un mod primejdios, reflecția omului redus la instinctivitate fără rațiune și consum fără discernământ. Dar, satisfacția ca și stare instinctivă pură se transformă, în foarte multe cazuri, în insatisfacție și chiar frustrare, atunci când dorința incitată prin vedere-vizionare nu are posibilități concrete de a se materializa, de a deveni realitate obiectuală de care omul să se folosească, să o consume, să se bucure. Când omul nu-și poate satisface „fantasmele" pe care mediile i le inoculează în mintea și simțirea lui, ori rămâne deprimat, deprimare care poate ajunge la sinucidere, ori devine violent și răzvrătit, răzvrătire și violență care pot ajunge la crimă. Dorința ațâțată prin vizionare intensifică pofta care dacă nu este satisfăcută naște „monștrii" care aduc în scena vieții personale și cotidiene, „monștrii instinctivității fără rațiune". *Societatea de consum creează, prin publicitate, dispoziția mentală, simțuală și sentimentală prin care omul să reacționeze pozitiv în momentul în care întâlnește în magazin produsul prezentat.*

Ceea ce prin publicitate se inoculează sistematic - prin repetiție - în subconștientul nostru, va fi astfel exteriorizat în momentul în care noi venim în contact sau vizualizăm acel produs în magazin.

Această reacție nu este altceva decât o exteriorizare a dorințelor cultivate prin publicitate în subconștientul nostru, cu scopul de a cumpăra produsul sau setul de produse. În magazin se împlinește astfel fericirea la care noi am visat, sau altfel spus visul inițiat prin publicitate se împlinește în magazin. Societatea de consum, cu întreaga ei cultură și cu stilul de viață pe care îl propune, ne este livrată prin repetiție publicitară bine organizată și premeditată treptat, treptat, în conștiința noastră, de la copilărie și tinerețe până la maturitate și bătrânețe.

Însă Biserica evidențiază rolul virtuții în viața omului ca viață reală zidită pe realitatea prezenței lui Dumnezeu în om și lume și avertizează asupra lipsei de consistență a plăcerii, a lipsei de finalitate și a lipsei de împlinire. Pentru spiritualitatea ortodoxă, tripticul *vedere – dorință – satisfacție* este inversat și se realizează în *dorință – vedere – împlinire*, adică dorirea lui Dumnezeu angajează pe om într-o dorire-experiență prin care acesta poate ajunge la împlinirea vieții lui în Dumnezeu. Această dorință-vedere în sens duhovnicesc angajează un urcuș nesfârșit al omului spre desăvârșire, din slavă în slavă, în comuniune cu Dumnezeu.

Desigur ar putea obiecta cineva, că poate fi de acord cu aceste precizări, fără să le substituie tripticului inoculat de medii, vedere – dorință – satisfacție. Dar, pe de o parte, mediile vorbesc despre un proces pur imanent și pur biologic, în timp ce spiritualitatea ortodoxă vorbește despre un proces imanent-transcendent, în care sensul omului nu se împlinește în comuniunea cu obiectul material prezentat publicitar, ci cu Creatorul său și al lumii. Aceasta este o satisfacere, o împlinire într-un sens radical diferit: dacă publicitatea promite o satisfacție în sens material, pătimaș, spiritualitatea Bisericii făgăduiește o împlinire în sens spiritual și implicit și material, dar nu pătimaș. Or, Biserica mărturisește că de materie ne putem folosi nu pătimaș, ci ne putem folosi ca să ajungem nepătimitori, printr-o despătimire a noastră în cadrul materiei, prin comuniunea de viață a Celui ce este dincolo de materie deși prezent în materie, fără să rămână robul acesteia și fără să fie înțeles ca materie. Dezlipirea omului de suprafața materiei implică un adevărat proces ascetic-mistic și eclesial-sacramental, în cadrul căruia se experimentează, nu atât

sensul autentic al materiei, cât sensul omului în cadrul materiei și iubirea lui Dumnezeu pentru întreaga creație.

În cadrul acestui proces, ochii omului învață să privească formele variate ale materiei nepătimaș, urechile omului învață să audă armonia materiei și mai ales cuvântul lui Dumnezeu în cosmos, inima omului învață să liturghisească taina lui Dumnezeu în lume, buzele omului învață să aducă doxologie acestei taine, picioarele omului învață să urmeze această taină, mâinile omului învață să lucreze pentru această taină, mintea omului învață să contemple această taină a lucrării lui Dumnezeu în univers.

Omul însuși învață să cânte imn de laudă lui Dumnezeu în mijlocul creației, imnul vieții omului în Dumnezeu, în opoziție cu tot ce înseamnă patimi, stricăciune și moarte. Sufletul este amestecat prin simțurile trupești cu cele dulci și pătimașe ale vieții, desfătându-se prin ochi de culoarea și forma frumoasă a materiei, prin auz de cele plăcute care mângâie auzul, prin miros de cele plăcute și ispititor mirositoare, prin pipăit și gust de cele dulci ale vieții, fiind îmbrăcat în acestea ca într-un „înveliș de lut", devenind greoi și abia târându-se sub povara vieții care este robită materiei prin simțuri[255].

Biserica nu poate opri comunicarea prin medii sau cea din cadrul rețelelor de socializare virtuale și nici nu își propune acest fapt. Dar, Biserica Ortodoxă are resursele necesare pentru a propune omului actual exigențele minimale ale comuniunii și parametrii autentici ai comunicării interumane. Totodată, Biserica are capacitatea și inspirația de a oferi o alternativă mediatică mai conformă cu necesitățile spirituale și chiar materiale ale omului actual, o alternativă centrată într-o ierarhie a valorilor care înnobilează pe om și nu îl degradează. În acest sens, perspectiva mediilor Bisericii trebuie cultivată și intensificată ca o variantă apologetică și misionară pe care vremurile actuale o cer. O asemenea perspectivă va lumina sensul hranei și al consumului, sensul ascezei și al milosteniei, sensul persoanei și al comuniunii.

[255] Cristinel Ioja, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010, pp. 158-168.

Valoarea persoanei umane și realizarea ei în comuniune reprezintă o învățătură centrală a Bisericii, fiind riguros articulată de gândirea biblică, patristică și contemporană. Teologia persoanei în Ortodoxie s-a exprimat întotdeauna în conformitate cu sensul persoanei și structura tainică a acesteia în relaționare strânsă cu Modelul acesteia care este transcendent. Prin urmare, la baza comunicării stă comuniunea, iar comuniunea în Ortodoxie are rădăcini transcendente, echilibrând existențial pe om în cadrul lumii. Comunicarea dintre oameni fără verticalizarea acestei comuniuni îi lasă pe aceștia într-o sărăcie de sensuri între ei, într-o stare de confuzie și conflict permanent în acapararea fără discernământ a lucrurilor lumii, într-o babilonie a sensurilor și direcțiilor pe care fiecare și le asumă după propriul set de criterii exprimate de pe poziții autonome și absolute.

Subiecte

1. Analizați alienarea produsă prin consumerism.

2. Comentați semnificația și deturnarea fericirii în societatea de consum.

3. Ce rol joacă mediile în stimularea consumului și care este atitudinea apologetică a teologiei ortodoxe în acest context?

Bibliografie

1. André, Christophe, *Cum să-ți construiești fericirea*, trad. Sabina Dorneanu, Ed. Trei, București, 2004;

2. Baudrillard, Jean, *Strategiile fatale*, trad. Felicia Sicoie, Ed. Polirom, Iași, 1996;

3. Baudrillard, Jean, *Sistemul obiectelor*, trad. Horia Lazăr, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1996;

4. Baudrillard, Jean, *Societatea de consum*, trad. Alexandru Matei, Ed. Comunicare.ro, București, 2005;

5. Brune, Francois, *Fericirea ca obligație*, trad. Costin Popescu, Ed. Trei, București, 1996;

6. Grigorie de Nyssa, Sf., *Despre Fericiri* VIII, în *Scrieri*, Partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, trad. Pr. Prof. Dumitru

Stăniloae, Pr. Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;

7. Ioja, Cristinel, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010;

8. Lipovetsky, Gilles, *Fericirea paradoxală*, trad. Mihai Ungurean, Ed. Polirom, Iași, 2007;

9. Larson, Charles U., *Persuasiunea - receptare și responsabilitate*, trad. Odette Arhip, Ed. Polirom, Iași, 2003.

2. Consumismul - ideologie dizolvantă a reperelor Tradiției religioase

Cuvinte cheie: *consumism, societate de consum, materie, lume, dar, Hristos, om, transfigurare, Biserică.*

2.1. *Consumismul - deturnarea percepției omului asupra sensului lumii*

Explozia consumismului este strâns legată de fenomenul globalizării și a dezvoltării tehnologiei și mediilor. Globalizarea economiei are efecte care depășesc granițele statelor, piața devenind un fel de „arenă" transnațională care are în centrul ei ambiția și plăcerea omului de a face *bani* care înseamnă *putere*. Stefano Zamagni analizează elementele constitutive ale globalizării și consumismului, pe care le împarte în: 1) finanțarea economiei; 2) transnaționalizarea tehnologiei; 3) hiperconcurența; 4) cultura contractului; 5) societatea civilă globală[256]. Riccardo Petrella se lansează într-o fulminantă critică la adresa ideologiei competitivității specifică economiei globalizate. El vorbește despre un „cult al competitivității", despre „teologii competitivității", competitivitatea avându-și evangheliștii, teologii, preoții și credincioșii ei. În opinia lui Petrella, „retorica evangheliei competitivității" se îmbogățește cu cuvinte sacre ca: „Sfânta Competitivitate", „Sfânta Privatizare", „Sfânta Deregularizare", „Sfânta Liberalizare", „Sfânta Productivitate", „Sfânta Flexibilitate", „Sfânta Perfecțiune", „Sfânta Mobilitate". Aceste „cuvinte sacre" sunt principalele „ambasadoare ale mântuirii", ridicate la cele mai înalte cercuri ale economiei de piață, libere sau sociale. Competitivitatea nu poate răspunde marilor provocări ale omului și

[256] Stefano ZAMAGNI, „Globalizarea ca specific al economiei postindustriale: implicații economice și opțiuni etice", în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective*, Ioan I. ICĂ jr, Germano MARANI (eds), Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 455-467.

ale planetei: 1) inegalităților socio-economice între și în sânul țărilor și fenomenul marginalizării observat în numeroase regiuni ale globului; 2) exploatării sistemelor esențiale vieții peste tot în lume și daunele care le-au fost aduse – deșertificarea progresivă a pământului, eroziunea solului, dispariția unor specii, poluarea; 3) concentrării puterii în mâinile entităților economice – societățile multiteritoriale, multinaționale, rețele internaționale de informații și comunicare – aproape deloc responsabile în fața societății[257].

Dacă în epoca modernă, printr-un proces masiv de raționalizare a activităților sociale, raționalizarea economiei, a dreptului și a statului, a științei și a artei, are loc trecerea de la o economie și dreptul tradițional, la o economie și dreptul modern care însă are drept consecințe depersonalizarea raporturilor sociale, trecerea religiei din sfera publică în sfera privată și înlocuirea Bisericii cu știința și statul, în epoca post-modernă asistăm la o exacerbare a producției și consumului, a unei economii desprinse de orice etică, ce tinde să capaciteze în mod unilateral atenția oamenilor, așa încât nu numai știința și statul iau locul Bisericii, ci și economia. În acest proces nu se de-spiritualizează doar materia în rostul ei, ci se depersonalizează și omul, întrucât înlocuiește exigențele verbului „a fi" cu exigențele verbului „a avea", fără ca să conștientizeze faptul că „a fi" înseamnă „a avea", desigur nu a poseda în mod efemer ceva, ci a avea, în sensul de a câștiga lumea și pe tine însuți, în planul lui Dumnezeu cu lumea și cu tine însuți.

Economia, tributară unei culturi autonome, care dă prioritate exclusivă acumulării de bunuri pământești față de cele cerești, are anumite consecințe: pe de-o parte, separarea între bogați și săraci, iar pe de altă parte, criza ecologică prin abuzul de tehnologie în vederea acumulării tot mai variate de bunuri materiale. Consumismul devine, pentru omul contemporan, scopul principal al vieții sale, fenomenul care îi organizează întreaga viață, fenomenul care îi transformă întreaga viață într-o alergare continuă după variate bunuri care sporesc neîncetat, acesta neajungând niciodată să le asimileze, neajungând niciodată să le „guste" sau să le „încerce" pe

[257] Riccardo PETRELLA, „Critica competitivității", în vol. *Gândirea socială a Bisericii...*, pp. 472-478.

toate – deși dorește cu ardoare acest lucru – întrucât acestea se înmulțesc cu o rapiditate amețitoare și amenințătoare pentru viața lui, orientându-l într-o percepție greșită asupra sensului materiei[258].

2.2. Homo economicus – *tipologia umană a societății consumiste*

Tipul prin excelență al societății consumiste este *homo economicus* care mizează pe reușita economică individuală și pe consumul excesiv al bunurilor dobândite, fără vreo referire la dimensiunea spirituală a materiei și menirea spirituală a lui în lume. Acest om se dorește a fi un om fericit, constructor al unui pământ al făgăduinței unde curge miere și lapte, ceea ce și poate secvențial să reușească, însă doar secvențial, întrucât orice „pământ al făgăduinței", aici pe pământ, este supus efemerului (*Ioan* 6). Or, *homo economicus are această tendință să confunde mijloacele vieții cu scopurile vieții, sau, mai precis, să ia mijloacele vieții drept scopuri absolute ale vieții.* Părinții Bisericii au arătat lipsa de consistență a bogățiilor, incapacitatea lor de a zidi persoana umană, de a-i da sănătate, inteligență, echilibru, și cu atât mai puțin viața, să-i prelungească viața, să-i dea omului ne-îmbătrânirea, neîmbolnăvirea, nesuferința – de fapt tot ceea ce-și doresc oamenii pentru viața lor.

Homo economicus, prin manifestările sale, care sunt centrate pe itinerarul dintre producție și consum, acest itinerar ocupându-i de cele mai multe ori întreg spațiul vieții, care nu mai este populat decât de gândurile producției și ale profitului și de maldărele bunurilor pe care, atunci când le are, le consumă fără abstinență, fără echilibru și fără rațiune, devine o tipologie umană tot mai răspândită.

O consecință directă a unei astfel de orientări o constituie închiderea persoanei umane în egocentrism, așa încât putem observa influența pe care societatea de consum cu economia ei, o desfășoară asupra omului și a relațiilor interumane. O lume fără Dumnezeu însă, este o lume care și-a pierdut sensul, încât orice sens și-ar argumenta, el rămâne limitat în fenomenalitate, „în pământ", de aceea *creștinii au rolul istoric de a deschide lumea spre veșnicie, de a o transfigura.*

---

[258] Cristinel IOJA, *Homo economicus...*, pp. 125-126.

În afara sensului spiritual al materiei lumii, *homo economicus* va exercita o exacerbare a bogăției lui și a modului de a se îmbogăți, în defavoarea comuniunii cu ceilalți oameni, fapt ce nu numai tensionează relațiile interumane, ci le și statuează într-o relație exterioară de tip juridic și contractual, nu comunional și solidar dezinteresat. Mai mult, există forme de robie a omului în lumea actuală chiar dacă se vorbește despre libertatea și drepturile omului și aceste forme ale robiei se nasc în jurul dorinței de îmbogățire a unora prin subjugarea vieții altora. Desigur că *Biserica în epoca post-modernă va trebui să ia atitudine fermă față de variatele forme de robie economică, politică, socială ale lumii actuale, așa cum au făcut-o și Părinții Bisericii la timpul lor.* Omul nu trebuie să uite că Dumnezeu este singurul Stăpân al omului și această ierarhie nu trebuie inversată sau abuzat de ea.

Totuși, *homo economicus* trebuie să conștientizeze faptul că nu poate profita de bunuri într-un mod anarhic, fără să devină el însuși robul bunurilor. El trebuie să conștientizeze faptul că bunurile sunt „daruri" ale lui Dumnezeu și astfel el trebuie să se înscrie, nu în perspectiva acțiunilor egoiste ale omului, ci în perspectiva iubirii lui Dumnezeu pentru om și a omului pentru om. De modul în care bogatul va uza de bunurile sale, va atârna bogăția sau sărăcia vieții sale veșnice.

Totodată, în post-modernitate, *homo economicus* redescoperă pasiunea pentru spiritual contrapunând unei vieți „scufundate" în materialitate, aspirațiile distorsionate ale umanului după spiritual, printr-o viață care se adâncește în iraționalitate. Combinația aceasta dintre material și irațional va duce pe om spre un viitor al incertitudinii, al ruperii echilibrului vieții sale psihice și fizice pe pământ.

Atât în modernitate, cât și în post-modernitate, asistăm la o distorsionare a sensului creației: modernitatea anulează sensul spiritual al materiei și prezența lui Dumnezeu în lume, iar post-modernitatea, pe de o parte, menține această viziune, iar pe de altă parte, mistifică sensul materiei, dând creației o coloratură spirituală confuză de inspirație panteistă.

Astfel, *pentru homo economicus cel mai important lucru este, nu experierea încă de aici a Împărăției, ci construirea unei Împărății pământești – ispita dintotdeauna a omului, deși vocația sa este viața veșnică – pe*

care caută să o obțină prin știință, tehnologie și economie, creând totodată societatea de consum pe care o vede ca și împlinire a viselor sale. Acest mod de viață care stă la baza societății consumiste se arată a fi fără ieșire, fără orizontul infinității, deoarece omul nu se poate caracteriza doar ca homo economicus, sau homo politicus, fără a fi în primul rând o ființă teologică, sau, mai mult, o ființă liturgică, ce își axează și structurează întreaga existență pe un neîncetat „ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate". De aceea, omul este chemat să respecte lumea și bunurile ei nu numai în dimensiunea lor individuală și în necesitatea și folosirea lor biologică, ci și în dimensiunea lor revelațională, ca „sacrament" între el și Dumnezeu.

2.3. *Metamorfozele societății de consum*

Societatea de consum a înregistrat mai multe mutații profunde în ceea ce privește raportarea omului la complexitatea lumii în care el trăiește și la varietatea bunurilor pe care el le produce și consumă, integrând, pe lângă simplul fapt de a mânca și a bea, și divertismentul, ludicul, amuzamentul, experiența, spectacolul, exuberanța, erosul, trecând - mai nou - de la excese, la o atitudine grijulie și de la cantitate, la calitate.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea - prima perioadă a capitalismului de consum - are loc o înlocuire a obiceiurilor tradiționale de a vinde și a cumpăra și, în definitiv, de a produce și mai ales a consuma. Gilles Lipovetsky arată modul în care consumul specific Evului Mediu este înlocuit cu consumul specific societății moderne în cadrul căreia are loc o înlocuire a piețelor locale, târguri, cu marile piețe naționale - care beneficiau de transport și comunicații - acest transfer facilitând apariția piețelor care puneau produsele la dispoziția maselor. Totodată, apariția marilor magazine revoluționează raportul consumatorului cu produsul sau cu produsele de consum. Economisirea și conduita echilibrată a omului în raportarea la bunuri sunt abordări surpate de pofta de a cheltui și de a achiziționa și acumula bunuri. A cumpăra devine tot mai mult și pentru tot mai mulți oameni *plăcere, divertisment, distracție, vis devenit realitate* prin sistemul de creditare al băncilor care

facilitează omului împlinirea visului acum, și nu într-un alt timp în care el ar fi putut aduna banii. Marile magazine devin tot mai primitoare și încăpătoare, tot mai seducătoare și promotoare a consumului de masă, promotoare a consumului ca „artă" de a trăi, de a petrece timpul liber, de a petrece viața și a înțelege sensul ei.

A doua jumătate a secolului al XX-lea – a doua perioadă a capitalismului de consum – întâlnim o intensificare a abundenței societății reconstruite după cel de-Al Doilea Război Mondial, însă mereu amenințată de înarmarea continuă și rigiditatea „războiului rece", a diferenței de viziune economică, socială, culturală, dintre capitalism și comunism. Societatea de consum de masă – observă Lipovetsky – pătrunde și seduce pe om în toate mediile și manifestările vieții sale, printr-o invitație continuă la însușirea abundenței în capitalism și mimarea și visarea ei în comunism, fapt ce revoluționează în capitalismul occidental modul comercializării produselor și raportarea omului la ele. Logica cantității în locul calității se instaurează tot mai simțitor în maniera omului de a produce și implicit a consuma, corelată cu efortul mobilizator al societății de a îmbunătății condițiile de trai ale indivizilor, îmbogățirea identificată cu fericirea ultimă și unică devenind un deziderat absolut al omului[259].

În împlinirea acestui deziderat, moştenit de la corifeii modernismului, omul se angajează printr-un efort științific, tehnologic și economic, într-un joc al producției și consumului, care prin „modă" împinge limitele dorințelor tot mai departe. Satisfacerea dorințelor care, atunci când sunt împlinite, nasc alte dorințe mai mari și mai sofisticate, devine centrală. Lipovetsky observă că se produce nu numai o mutație în economia lumii, ci și o mutație în stilul de viață al oamenilor, o mutație civilizațională care devine „obsedată" de jocul și plăcerea de a cumpăra pentru a avea și a consuma pentru a cumpăra. Se privatizează modul de viață al indivizilor, modul de a cumpăra și de a consuma bunuri, modul de a avea și de a deține, care se intersectează și se combină tot mai vizibil cu divertismentul, hedonismul și erotismul. Acest stil

[259] Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*, trad. Mihai Ungurean, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 24.

de viață nu mai dorește să se intersecteze cu exigențele Evangheliei, cu ascetismul și rânduiala lui, ci doar cu plăcerea consumistă devenită esența noii Evanghelii.

Acest mod de a fi va deschide porțile consumului individualist specific zilelor noastre, care nu mai ține cont de afișarea socială, cât de satisfacerea dorințelor hedoniste, de satisfacerea propriului „eu" hedonist. Se înregistrează trecerea „de la epoca alegerii la epoca hiperalegerii, de la monodotare la multidotare, de la consumerismul discontinuu la consumerismul continuu, de la consumul individualist la consumul hiperindividualist"[260].

2.4. *Societatea consumistă – în căutarea paradisului pierdut*

Societatea consumistă se dorește a fi un paradis, un nou paradis al desfătărilor, însă doar a desfătărilor trupului, pentru că sufletul și-a pierdut valoarea sa neprețuită, după cum și omul și-a pierdut credința în valoarea sa veșnică, într-o altă lume decât cea actuală. Într-o asemenea stare, fără conștiința prezenței lui Dumnezeu în lume, bunăstarea lumii este însoțită de sărăcie, bogăția de mizerie, fericirea de tristețe, sănătatea de boală, iubirea de ură, bunătatea de egoism, liniștea de teamă, siguranța de nesiguranță.

Pentru că omul se complace într-o asemenea perspectivă imanentă, societatea pe care el o construiește ca o „oglindă" a paradisului pierdut incumbă, de cele mai multe ori, faptele întunericului, decât faptele luminii, omul se aseamănă mai mult cu Adam cel vechi, decât cu Adam cel nou. Or, aceste fapte ale întunericului sunt și consecința directă a confuziei pe care omul o face între Dumnezeu – om – lume, pe de o parte și bunăstare – patimi – fericire, pe de altă parte.

Societatea consumistă pune accentul pe prezent în detrimentul viitorului, *homo consumans* fiind un om al prezentului fără trecut și fără vreo reflecție profundă privind viitorul. Pasiunea pentru traiul bun și comod, s-a extins, a devenit una de masă, însă în sens individualist, scopul suprem al individului și societății din care el face parte, fiind unul

[260] Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea paradoxală...*, pp. 86-88.

imanent, fără interogații privind problematica Sensului. Transformarea exterioară a lumii luată în stăpânire de către om va duce la confort, apoi la plăcere și viață fericită, fără ca omul să conștientizeze faptul că fericirea vine din interior, este o stare interioară care se intensifică prin comuniunea dintre persoane și dintre om și Dumnezeu. Și aceasta pentru că confortul public și casnic, deși atinge, în multe țări ale lumii, standarde înalte de confort și bunăstare, totuși rămâne deficitar în a împlini și acoperi dorințele omului, în a oferi omului fericirea. Dimpotrivă, tot mai mulți oameni se adâncesc în conștiința unei vieți însingurate, neîmplinite: social, economic, profesional, familial, educațional, cultural chiar și religios.

Astfel, în „lumea fericirii", omul devine tot mai neliniștit, resimțind neîmplinirea tot mai pregnant. Mitul progresului se metamorfozează tot mai mult în mitul performanței, omul trebuind să devină, pentru a realiza o „lume fericită", un adevărat performer în toate. Astăzi există o obsesie a performanței pentru a fi fericit. Performanță la grădiniță, la școală, la locul de muncă, în viața publică și cea privată, toate acestea fiind răsplătite de cele mai multe ori prin satisfacție, bani, plăcere, bunuri, o răsplată în plan biologic și emoțional.

Falsele nevoi încearcă să țină sub „obroc" marea nevoie a omului după Modelul său transcendent de care s-a rupt prin exercitarea voinței sale în sens autonom. Falsele nevoi, inventate de artizanii societății consumiste, nu numai că aduc câștiguri financiare imense pentru grupuri de interese, dar funcționează și ca un fel de „înlocuitoare" a nevoilor ontologice ale omului, o substituție a acestora din perspectivă imanentă și pur biologică. De aceea omul prin ele ajunge nu la realizarea ființei, așa cum i se promite, ci la alienarea ființei în perspectiva veșniciei, așa cum spune Iisus Hristos: cine nu adună cu Mine, risipește[261].

2.5. *Consumul – experiența paradisului făurit de* homo economicus

Omul nu poate trăi în afara experiențelor, el asumă diverse experiențe. În ceea ce ne privește, omul a schimbat experiența cu Dumnezeu

[261] Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală...*, pp. 138-141.

într-o experiență doar cu lumea, cu plăcerile ei, o experiență ce tinde a fi doar biologică, emoțională. Comuniunea cu Dumnezeu a transformat-o într-o experiență cu lumea fără Dumnezeu, dialogul cu Dumnezeu l-a transformat într-un dialog cu lumea fără Dumnezeu și iubirea față de Dumnezeu a transformat-o într-o iubire față de lume, față de bunurile ei, de la care așteaptă o experiență emoțională, senzitivă și hedonistă tot mai puternică și motivată. Golul pe care Dumnezeu îl lasă în inima omului, devine un gol existențial profund, pe care omul caută să-l umple mai nou cu bucuriile și plăcerile societății de consum, pe care le inventează și produce. Omul rămâne, în general, o ființă „săracă" pe dinăuntru, o ființă care nu mai face apel la interioritatea ei, dar care are nevoie să-și umple interioritatea cu ceva și astfel o umple cu ceva material sau cu un spiritual confuz care nu se mai hrănește din viața unui Dumnezeu absolut, transcendent, personal.

Dar *homo consumans* nu dorește să-și umple doar golul existențial prin materie, ci dorește chiar o experiență spirituală pe care i-o poate da materia, de la care el așteaptă puteri de viață, pentru că o pune în centrul vieții, o face scop al vieții. Astfel, *homo consumans*, prin cumpărarea și consumarea bunurilor, urmărește în mod conștient o experiență plăcută, diversificată, pe care bunurile i-o pot oferi. Această experiență, pentru a fi cât mai deplină, este încadrată într-un mediu care o intensifică prin divertisment, joc, muzică, ornament, spectacol.

Shopping-ul nu este numai asociat cu plăcerea de a cumpăra, ci este chiar manifestarea plăcerii de a cumpăra, este întruparea inconștientă, sau uneori conștientă, a unei acțiuni ludice, de divertisment, de distracție, de relaxare. Foarte mulți oameni se relaxează la cumpărături, își petrec timpul liber în magazin – ca într-un sanctuar sacru – cumpărăturile le dau certitudinea că sunt puternici, împliniți, că munca lor istovitoare este răsplătită, că așa viața merită trăită. Acest mod de relaxare și de petrecere a timpului liber se descoperă pentru mulți oameni ca o experiență mereu proaspătă, înnoită și inedită[262]. Experiența prezentului prin intermediul consumului pare a fi mereu nouă, o înnoire care rămâne însă departe de înnoirea persoanei ce reclamă o înnoire interioară

[262] Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea paradoxală...*, pp. 53-54.

în comuniune cu Dumnezeu, și nu una simplu exterioară prin haine, mașină, casă, hrană, obiecte de uz sau shopping. Ea poate fi privită ca o împlinire temporară a aspirațiilor imanente și biologice ale omului, dar nicidecum ca o împlinire a persoanei umane în complexitatea ei iconic-biologică și imanent-transcendentă. Dar așa cum am afirmat, *shopping*-ul incumbă în sine realizarea plăcerii, împlinirea hedonistă a individului dornic să-și satisfacă plăcerile printr-un consum asociat cu divertismentul și cu jocul.

Dacă orașul industrial a fost conceput odinioară pentru producție, orașul societății consumiste este conceput anume pentru consum, este amenajat permanent în vederea divertismentului și consumului. Halele, fabricile, uzinele sunt împinse la marginea orașului, lăsând astfel loc de prezentare magazinelor și supermagazinelor, vitrinelor și spectacolului luminilor și publicității care profilează noua panoramă a orașului. Orașul devine un spațiu ambiental plăcut și destinat plăcerii, deși locul spațiilor verzi este înlocuit tot mai mult cu „betoanele" sau cu infuzia arbitrară a vreunui nou magazin. Aceasta este imaginea „orașului secular" sau secularizat astăzi, menit, în viziunea tot mai multor oameni să înlocuiască Raiul lui Dumnezeu.

Dar pentru ca plăcerea de a cumpăra să fie cât mai mare și cât mai motivată, societatea consumistă se orientează continuu spre nevoile și dorințele individului, exacerbând ofertele. Astfel piața se orientează și se diversifică în funcție de cerințele hedoniste ale omului, care depășesc cu mult pe cele legate de o viață echilibrată, cumpătată. Experiența emoțională a produsului duce la o alipire a clientului de el, iar această alipire înseamnă împărtășirea unui anumit stil de viață. În ceea ce privește plăcerea de a cumpăra combinată cu divertismentul ambiental și cu spectacolul, *homo consumans* beneficiază de spații speciale – restaurante, baruri, saloane – care intensifică mirajul plăcerii și maximizează alegerea magazinului și a produselor lui. Totul pentru ca plăcerea-cumpărare să se intensifice și să evite reacția adversă a oboselii, insatisfacției, travaliului.

Astfel, magazinele, supermarket-urile devin locuri atrăgătoare întreținute de un fond sonor plăcut, de ornamente, de spații pentru socializare, de spații pentru mici capricii, adică devin locuri care oferă toate

condițiile prielnice pentru intensificarea plăcerii de a cumpăra, devin, am putea spune, noile catedrale ale lui *homo consumans*. Pentru a menține treaz interesul cumpărătorului, piața se înnoiește continuu, devenind tot mai atrăgătoare și mai diversificată[263].

Progresul societății umane nu este un fapt rău în sine, ci poate deveni periculos atunci când nu se realizează în comuniune cu Dumnezeu și nu are o perspectivă duhovnicească asupra sensului omului și al cosmosului. Or, reducerea existenței omului la planul biologic și informațional, reținând doar dimensiunea consumistă a vieții și componenta ei mediatică, reprezintă o gravă confuzie, anume aceea între mijloacele vieții și scopul vieții, precum și o alienare a condiției umane, o surpare a punților de legătură cu Dumnezeul cel personal, veșnic și iubitor.

2.6. *Mărturisirea Apologeticii în contextul societății consumiste actuale*

În societatea consumistă, lumea devine scop în sine, rostul ei material fiind distorsionat prin eludarea rostului ei spiritual, lumea devine ultima realitate, omul trăind în lume numai pentru a o *exploata* și a o *consuma* - de aici robia și sclavia omului în lume - nu pentru a o face mediu al comuniunii interumane și al comuniunii lui cu Dumnezeu. Cu timpul, acest deziderat al exploatării și consumării lumii fără discernământ va subordona și subjuga, așa cum se întâmplă astăzi, celelalte manifestări ale vieții omului, religia, cultura, arta, precum și orice conștiință a eshatologicului în viața umană, conștiință ce ar trebui să rămână centrală. Viața umană însăși tinde să se reducă la acest joc periculos al *producției excesive* și *consumului excesiv*, omul fiind confiscat și înrobit de seducțiile acestui joc al posesiunii care dă iluzia puterii și în ultimă instanță chiar iluzia nemuririi.

Biserica a privit întotdeauna societatea în complexitatea manifestărilor și structurărilor ei, din perspectiva Revelației, din perspectiva modelului pe care Însuși Iisus Hristos l-a întrupat în lume, din perspectiva Sfinților. Marea provocare a societății dintotdeauna a fost împărțirea ei

[263] Cristinel IOJA, *Homo economicus...*, pp. 144-145.

în bogați și săraci, indiferența bogaților față de nevoile minime ale săracilor. Atitudinea bogaților a fost înțeleasă de către Biserică drept lipsă de recunoștință față de darurile lui Dumnezeu, lipsă de milă față de Hristos Care nu numai că Se identifică cu săracii lumii, ci a și sărăcit pentru noi și pentru ridicarea noastră din sărăcia morții, căci prin „sărăcia" Lui noi toți ne-am îmbogățit.

Filosofia utilului are nu numai consecințe sociale și morale, nici numai consecințe spirituale și materiale, ci și consecințe ecologice. Exploatarea pământului potrivit acestei filosofii pune sub semnul întrebării însăși existența generațiilor viitoare pe pământ. Această filosofie întrupată în modul de viață a societății consumiste, cultivă conștiința egoistă că totul începe și se termină cu tine, că numai tu ai drepturi depline asupra bunurilor lumii și viziunea ta asupra exploatării lor este cea care va salva omenirea din propriul ei marasm material. Tu ești ultimul demiurg al lumii, unicul ei stăpân, atitudine care nu este altceva decât o consecință a autonomiei și idolatrizării omului modern și post-modern. Sunt tot mai multe voci care reclamă reconcilierea dintre economie și ecologie. Omul începe să-și dea seama că economia nerelaționată cu ecologia aduce atingeri echilibrului vieții pe pământ, transformă lumea într-o „casă" tot mai puțin primitoare. El începe să-și dea seama că deșeurile planetei sufocă planeta și implicit viața omului pe pământ și astfel militează pentru o producție a mărfurilor reciclabile. Desigur, această viziune a unor oameni care militează pentru o planetă curată în care echilibrul vieții să nu fie afectat, se ciocnește de viziunea lui *homo economicus* care trăiește doar pentru producție și pentru consum, doar pentru o producție care trebuie să se realizeze cu orice consecințe. Bineînțeles că această viziune a ecologiei vizavi de destinul creației, de echilibrul vieții, nu are la baza ei fundamente religioase, ci doar argumente științifice care vizează viața omului și a lumii în sens autonom.

Dacă, la nivel mondial, există o adevărată schimbare de accent în ceea ce privește protejarea vieții pe pământ, prin reducerea emisiilor de gaze, pentru reducerea efectului de seră sau pentru stoparea subțierii stratului de ozon sau pentru a preîntâmpina alte și alte dezechilibre, toate acestea nu se fac din pricina conștientizării dimensiunii spirituale a creației și a omului chemat să o transfigureze, ci doar din perspectiva

menținerii autonome a vieții pe pământ, fără referire la vocația omului și la prezența lui Dumnezeu în mijlocul ei.

De aceea nu există o determinare fermă a omului actual, privind diminuarea riscurilor care pândesc ecosistemul planetar, pentru că o asemenea determinare nu se poate produce cu adevărat decât în momentul când irumpe din interior, dintr-o convingere care cuprinde întreaga conștiință de a fi a omului, conștiință care nu se poate clădi fără o perspectivă religioasă și mai ales fără perspectiva creștinismului răsăritean.

Biserica a avertizat, prin Sfinții ei, asupra zădărniciei bogățiilor, asupra „înșelăciunii" trecătoare a lor, asupra degenerării spirituale a celor ce își alipesc viața și nădejdile de ele, asupra răcirii comuniunii cu Dumnezeu, cu semenii și cu întregul cosmos, asupra riscului întețirii unor păcate și patimi. Indiferența bogaților față de săraci, exploatarea ultimilor de către primii, sunt asociate cu lipsa de iubire față de Hristos și cu un atentat la adresa demnității și libertății vieții omului în societate și în lume în general. La polul opus, milostenia este întărirea iubirii, întărirea coeziunii sociale, iar cel ce seamănă milă, în perspectiva Împărăției, va secera milă, și cel ce seamănă iubire va secera iubire.

Din punct de vedere ortodox, creația este un dar făcut omului din iubire, în vederea desăvârșirii lui, iar Iisus Hristos este darul Tatălui făcut omului, tot din iubire, în vederea răscumpărării și îndumnezeirii lui și transfigurării întregului cosmos. Dar Iisus Hristos nu este numai darul făcut lumii de către Tatăl, în vederea mântuirii ei, ci și Cel în Care și prin Care, noi ne aducem jertfe vii înaintea Tatălui și odată cu noi aducem întreaga creație în dar, în vederea transfigurării ei.

Nu numai Hristos este văzut ca *dar* făcut de Tatăl lumii în vederea desăvârșirii ei, într-un proces sinergic, ci și lumea este văzută de teologia patristică drept un dar pentru oameni, ca un cadru cu profunde implicații soteriologice. Teologia ortodoxă, deși afirmă creația ca având un caracter antropocentric, în sensul că „toate" cele create au fost făcute pentru om, arată totuși că aceasta nu face abstracție de Dumnezeu, cuprinzând dimensiunea spirituală a vieții și vocația cosmică a omului de constituția sa hristologică. Această alcătuire și viață hristocentrică a omului arată pe om ca ființă care, prin puterea lui Hristos, are menirea să ducă întreaga creație spre transfigurarea și sensul ei final. Lumea are nevoie de om – de

omul statornicit în viața în Hristos – ca să fie transfigurată, iar omul nu poate face abstracție de lume în procesul desăvârșirii sale.

Deci, lumea a fost creată de Dumnezeu ca un dar pentru oameni, ca mediu în care aceștia să-și împlinească vocația și să-și desăvârșească existența în relație cu Creatorul lor. În acest sens, fiecare om este chemat, prin lumea ca dar, să realizeze un dialog progresiv, în iubire cu Dumnezeu în și prin lume. Deprinderea și esența acestui dialog se realizează în Tainele Bisericii care au rezonanțe în întreaga creație pentru că cuprind întreaga creație. Omul, ca ființă liturgică, vede cosmosul prin „ochii Liturghiei" pe care o actualizează în întreaga creație, care cuprinde atât omul, cât și cosmosul. Lumea nu este numai un dar pentru om, ci și o îndatorire. Deci, lumea devine și un spațiu al responsabilității pentru om, un spațiu în care omul își dobândește desăvârșirea prin relația cu Creatorul și cu ceilalți oameni[264].

Este de la sine înțeles că viziunea cosmologică a Părinților Bisericii nu rămâne doar la nivelul unei învățături cosmologice exterioare, abstracte și fără rezonanțe în viața omului, ci devine o tipologie de a viețui în lume, un mod personal și comunitar de a privi lumea, adică devine o cosmologie teonomă întrupată eclesial, personal-comunitar[265]. Înțelegerea lumii pe coordonatele darului face ca lumea și omul care este în legătură cu Dumnezeu prin lume să progreseze spiritual. Astfel, transfigurarea materiei este direct proporțională cu înțelegerea lumii pe coordonatele darului.

Suprimarea concepției despre lume ca dar scoate din câmpul vieții și al reflecției și existența Dăruitorului, prin profesarea unei acțiuni autonome a omului în lume, ducând inevitabil la o de-spiritualizare a materiei, la o golire a materiei de substratul și fundamentul ei spiritual, de sensul și de scopul ei de a fi mediu de relație și comuniune a omului cu Creatorul său și a omului cu semenii săi.

Legătura dintre Dumnezeu și om depinde de legătura dintre om și lume și implicit de legătura dintre om și om și de aceea întregul cosmos poate fi privit ca o parte vizibilă a unui „sacrament universal", iar

[264] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 323-324, 326.

[265] Christos YANNARAS, *Persoană și eros*, p. 112.

activitatea omului ca o comuniune cu ceilalți oameni și mai presus de toate ca o comuniune cu Dumnezeu. Înțelegerea corectă a relației dar – Dăruitor înseamnă întotdeauna depășire, și nu anulare a lucrurilor lumii, fapt care se realizează prin re-dăruirea lor atât Creatorului, Dăruitorului, cât și celor de lângă tine, descoperind astfel sensul spiritual al bunurilor pământești, originea lor comună, precum și faptul că lumea nu este ultima realitate.

Pentru *homo economicus*, Fericirile dobândesc un alt sens, fericirea este căutată în mod unilateral în conformitate cu Împărăția Cezarului și Cezarul este chiar „omul" însuși, măsura omului însuși, căzut în păcat. Mircea Vulcănescu prezintă una dintre perspectivele prin care omul modern, și am putea spune, și cel post-modern, percepe taina fericirii: 1) Fericiți cei *îndestulați,* că a acelora este împărăția acestei lumi și alta nu este; 2) Fericiți cei *tari,* că aceia vor stăpâni pământul; 3) Fericiți cei *cumpliți* și *neîndurători*, că aceia nu se vor teme de nimeni; 4) Fericiți cei ce *râd* și se *bucură*, că aceia de nimic nu au nevoie; 5) Fericiți cei *îndrăzneți,* că aceia vor avea parte de praznic; 6) Fericiți *semănătorii de vânt*, că aceia se vor chema fiii furtunii; 7) Fericiți cei *iscusiți*, că aceia vor afla taina multor lucruri; 8) Fericiți veți fi când vă vor slăvi și vă vor tămâia, mințind pentru voi, căci v-ați aflat plata acum, pe pământ și mâine de voi cine o să-și mai aducă aminte![266] Ceea ce obține este o „fericire" efemeră, în sensul în care Biserica învață: „care desfătare lumească nu este împreunată cu întristarea?"

Desigur, în ceea ce privește lumea și bunurile ei trebuie să fie văzut sensul lor spiritual, fără a fi anulată, în vreun fel, dimensiunea utilitară a lor. A vedea lumea nu numai într-o dimensiune strict materială, ci și spirituală, este, de fapt, semnul unei maturități a persoanei și semnul unui discernământ duhovnicesc care ține de poziționarea omului pe calea îndumnezeirii lui și a întregului cosmos.

Teologia creștină afirmă că în Iisus Hristos se concentrează adevărata viață a lumii și modelul atitudinii creștinilor și al oricărui om față de lume, față de materia și bunurile lumii. Astfel Biserica, după

---

[266] Mircea VULCĂNESCU, „Creștinul în lumea modernă", în vol. *Gândirea socială a Bisericii...*, p. 84.

exemplul lui Hristos și al sfinților, indică modul de viețuire a omului în lume și totodată modul de raportare și relaționare a omului la materia lumii și la hrana lumii. De aceea, Biserica trebuie să restabilească permanent în lume ordinea lumii, așa cum a fost voită de Dumnezeu și restaurată în Hristos, și să se opună dezordinii lumii realizată prin omul pătimaș, viețuitor în lume. Bunătățile lumii nu sunt anulate, ci sunt văzute permanent prin prisma bunătăților veșnice, sunt văzute ca trimițând și anunțând bunătățile veșnice la care omul poate ajunge, dacă folosește cu echilibru și în ordinea voită și restaurată de Hristos, bunătățile lumii. Astfel, lumea cu toate bunătățile ei nu mai este autonomă, ci devine teonomă, întrucât în centrul manifestării ei stă omul sfânt, ca împlinitor al voii lui Dumnezeu prezent în lume. Numai în Iisus Hristos lumea își găsește sensul ei material și spiritual, hrana își găsește sensul ei material și spiritual, iar omul își descoperă vocația sa teologic-cosmică-eclesială.

Dacă în focul atâtor și atâtor ideologii omul modern și post-modern au pierdut semnificația spirituală a hranei, în timp ce Biserica a păstrat-o neștirbită, misiunea Bisericii în contemporaneitate este tocmai aceea de a descoperi omului semnificația spirituală a hranei inspirată din dimensiunea liturgică a Bisericii.

Omul nu e caracterizat de doar ceea ce mănâncă ci și de modul cum înțelege hrana și hrănirea, implicațiile acestor acte fundamentale ale vieții fiind de natură soteriologică. Dacă omul se restrânge a consuma doar materie, rămâne în materie, devine materie fără ca prin aceasta să înțelegem că nu mai are suflet, ci că dimensiunea spirituală a vieții lui este estompată în manifestarea ei, este amputată, omul însuși fiind un om amputat prin voia sa. Cine consumă hrana fără a conștientiza implicațiile ei spirituale, pe lângă cele materiale, rămâne rob pământului, robul materiei – „cu sudoarea frunții îți vei câștiga hrana". Or, Biserica în misiunea ei va trebui să arate omului implicațiile spirituale ale hranei și faptul că el, ființă paradoxală, nu va trăi numai cu pâine, dimpotrivă va „muri" dacă va supraviețui numai cu pâine (*Matei* 4, 4). Tainele și întreaga Liturghie a Bisericii mărturisesc că toate lucrurile lumii au o finalitate liturgică și că omul este chemat să le transfigureze, să le descopere scopul pentru care au

fost create, să le de-vulgarizeze și să alunge de pe ele imaginea caricaturală a unei lumi căzute. Euharistia arată omului post-modern că lumea nu este scop în sine, iar singura soluție în fața morții este Hristos, Pâinea Vieții. În fine, Tainele Bisericii ne dau libertatea față de determinismul cosmic și de iraționalitatea patimilor și totodată forța ca să transfigurăm atât cosmosul, cât și mișcările iraționale ale noastre în vederea desăvârșirii.

Subiecte

1. Care sunt caracteristicile societății de consum?
2. Prin ce se caracterizează *homo economicus*?
3. Care este sensul materiei și perspectiva teologiei ortodoxe asupra bunurilor și consumului lor?

Bibliografie

1. Ioja, Cristinel, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010;
2. Lipovetsky, Gilles, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*, trad. Mihai Ungurean, Ed. Polirom, Iași, 2007;
3. Petrella, Riccardo, „Critica competitivității", în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002;
4. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978;
5. Vulcănescu, Mircea, „Creștinul în lumea modernă", în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002;
6. Yannaras, Christos, *Persoană și eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000;
7. Zamagni, Stefano, „Globalizarea ca specific al economiei postindustriale: implicații economice și opțiuni etice", în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

3. Știința și teologia despre dimensiunea interpersonală și comunitară a vieții omenești în contextul lumii postmoderne

Cuvinte cheie: *afectivitate, empatie, comportament, sănătate, asceză, muncă, edificare spirituală.*

3.1. *Medicina comportamentală evidențiază efectele vieții interpersonale și comunitare asupra sănătății*

Aspectele menționate în această secțiune au un cuvânt decisiv de spus despre felul în care se structurează viața personală și comunitară a omului. Progresul ultimelor decenii a făcut ca întreaga lume să înregistreze mutații profunde în percepția spațiului și a timpului, în felul de a comunica. Mai mult, așa cum am văzut anterior, maniera de a înțelege munca și modul de înțelegere al raportării omului la semeni și la întreaga lume s-a schimbat semnificativ, sub presiunea și oportunitățile extraordinare pe care le-au pus la dispoziție știința și tehnica accesibile pe scară largă.

În cele ce urmează vom vedea că științele medicale au produs, în ultimele decenii, rezultate care arată că sănătatea și starea de bine a omului depind foarte mult de raportul lui cu întreaga creație, cu natura înconjurătoare și mai ales de modul cum relaționează cu semenii, în relațiile interpersonale și la nivel comunitar. Mai mult chiar, vom face câteva mențiuni despre anumite descoperiri științifice care atestă că starea de bine, sănătatea într-un sens cât mai cuprinzător, nu depinde decisiv doar de relațiile intra-familiale și de suportul comunitar. Viața spirituală, practica religioasă are un rol important în prezervarea unei vieți cumpătate, echilibrate, stabile din punct de vedere emoțional. Rezultate de acest fel pregătesc, în mod neașteptat, o întâlnire fertilă între teologie și științele medicale, evidențiind că iubirea, compasiunea și afecțiunea, solidaritatea și cooperarea, fac parte, toate, din firescul sănătos al persoanei. Desigur, omul poate trăi biologic și fără relații sociale, fără angajamentul

într-o experiență a alterității, fără lucrarea în solidaritate cu semenii, însă o astfel de viață, așa cum indică studiile medicale, va conduce până la urmă la dezechilibre majore de ordin emoțional și, în final, la afecțiuni care vor altera mult starea de sănătate.

3.1.1. *Viața trăită într-un mediu natural și efectele ei terapeutice*

Viața omului înregistrează astăzi, mai ales în mediul urban, o distanțare tot mai mare de mediul natural, cu precădere în marile orașe. În legătură cu aceasta, sunt importante rezultatele unor cercetări care arată că viața psihică a omului poate fi afectată de ritmul alert al mediului urban.

Un studiu efectuat în urmă cu câțiva ani a arătat că riscul apariției unor devianțe comportamentale sau al unor afecțiuni psihice este mai mare în rândul populației urbane decât în rândul celei care trăiește în zonele rurale. Pentru bărbați, riscul dobândirii unor psihoze crește cu 68% în zonele urbane, în timp ce pentru femei riscul este cu 77% mai mare. Cercetătorii explică aceste diferențe între mediul urban și cel rural tocmai prin faptul că în viața persoanelor din mediul urban există un nivel mult mai mare de stres, dar și mai puțin suport social[267].

Un alt studiu arată că în marile aglomerări urbane există o rată mai mare a afecțiunilor schizofrenice în raport cu cele provenind din eșantioane identice numeric din zonele rurale. Rezultatele indică faptul că integrarea fizică într-o comunitate, simpla situare a unei persoane într-un bloc, înconjurată de zeci de vecini, nu schimbă „datele singurătății" și nu soluționează problema fragmentării sociale care afectează orașele mari. Dimpotrivă, aspecte care îmbunătățesc semnificativ sănătatea mentală în rândul locuitorilor sunt sentimentul de siguranță precum și apartenența la o comunitate caracterizată de coeziune și de unitate spirituală[268].

---

[267] Kristina SUNDQUIST et al., „Urbanisation and incidence of psychosis and depression: follow-up study of 4.4 milion women and men in Sweden", în: *Br. J. Psychiatri* 2004, nr. 184, pp. 293-98.

[268] *Study Examines Association Between Urban Living and Psychotic Disorders*, online în *ScienceDaily (Sep. 7, 2010).*

Alte cercetări au dovedit că în mediul natural omul se poate reface psihofizic, poate reduce semnificativ stresul și oboseala mentală adesea mai eficient decât prin producțiile de divertisment oferite de orașul zgomotos[269].

În fine, există și rezultate care arată că petrecerea câtorva ore într-un mediu natural, în mijlocul naturii, poate diminua semnificativ stresul, poate reduce oboseala mentală, și poate contribui chiar la îmbunătățirea unor parametri fiziologici ai organismului nostru[270].

3.1.2. *Ambientul familial și tiparele emoționale ale persoanei*

În afara acestor cercetări, care aduc împreună sfera medicinei comportamentale (sau psihologiei sănătății) și a celor din sfera neuroștiințelor, numeroase rezultate subliniază importanța unor aspecte ce țin, îndeobște, de viața de familie și de relațiile interpersonale, în devenirea persoanei. În ultimele decenii s-au obținut dovezi privind importanța exprimării afectivității între părinți și copii, efectele cultivării încrederii și a unor relații apropiate între părinți și copii, cultivarea atenției, slujirea și întrajutorarea cu dragoste a oamenilor, importanța decisivă a experienței iubirii, toate având un rol decisiv în starea de sănătate. De pe urma unor astfel de studii, științele medicale au ajuns să propună pentru dezbatere aspecte ale vieții interioare, intuiția, efectele meditației și ale compasiunii, starea de recunoștință, practicile spirituale și efectele lor asupra stării de sănătate.

În multe situații, absența afectivității și problemele apărute în relațiile interpersonale dintre copil și părinte afectează pe termen lung stilul emoțional al copilului, atitudinea și comportamentele sale. O serie întreagă de aspecte ce țin de personalitatea copilului sunt decise la vârste fragede, de experiența interpersonală, de calitatea emoțională a relației pe care el o are cu părinții. De exemplu, studii mai vechi, desfășurate în

---

[269] Health Council of the Netherlands, (2004), *Nature and health. The influence of nature on social psichological and physical well-being*, septembrie 2004.

[270] Agnes E. van den Berg, Terry Hartig, Henk Staats, „Preference for Nature in Urbanized Societies: Stress, Restoration, and the Pursuit of Sustainability", în: *Journal of Social Issues*, vol. 63, No. 1, 2007, pp. 79-96 (90).

anii 1990, au demonstrat faptul că mângâierile afectuoase ale mamei au un efect semnificativ asupra noilor născuţi. Nevoia prezenţei mamei şi atingerea ei se dovedesc decisive în creşterea şi dezvoltarea armonioasă a noului născut[271]. De regulă, profilul emoţional şi comportamental al adultului sunt profund marcate de experienţa iubirii părinteşti trăită în copilărie, încât tulburările de ataşament se fac simţite până târziu, la vârste înaintate, în forma unor indispoziţii de participare la realizarea unor legături emoţionale stabile, pozitive, chiar şi cu cei apropiaţi[272].

Mai mult chiar, privarea socială, mediile de viaţă sărace în relaţii interpersonale calde, afectuoase, au efecte profunde nu doar în psihicul, sau mai cuprinzător, în sufletul copilului, ci chiar şi la nivelul neuro-fiziologic[273]. Cu alte cuvinte, rezultate de acest fel par să indice că suntem structural pregătiţi pentru o relaţie deschisă cu cât mai multe persoane, şi această dispoziţie pare să se intensifice, să se consolideze în fiecare dintre noi, cu fiecare relaţie de încredere pe care o experiem.

---

[271] Atingerea, spun medicii, este receptată de copil încă din primele ore de viaţă, după naştere, determinând intensificarea activităţii sale nervoase. Pe de altă parte, întârzieri de creştere s-au înregistrat şi în cazul copiilor care au fost privaţi de dragostea, de grija, de mângâierea şi tandreţea maternă. S-a constatat, de exemplu, că bebeluşii născuţi prematur, care au beneficiat de atingere încă din primele zile de după naştere, au înregistrat o creştere în greutate cu 47% mai rapidă decât cei care nu au beneficiat de aşa ceva, fără ca această creştere să fie influenţată de un aport suplimentar de alimente.

[272] Cercetătorii au urmărit un număr de copii adoptaţi, după ce aceştia au petrecut o perioadă din viaţă, cuprinsă între 7 şi 42 de luni în orfelinate cu servicii precare, în condiţii de sărăcie extremă, în absenţa afecţiunii, în medii lipsite de stimuli şi de interacţiune umană. Studiul a avut în atenţie aceşti copii, întrucât ei nu beneficiaseră, în tot acest timp, de dragoste şi de afecţiunea adulţilor ca răspunsuri menite să certifice o recunoaştere şi un răspuns la nevoile lor. Cercetătorii au urmărit modul în care aceşti copii au evoluat, psiho-emoţional şi din punct de vedere al sănătăţii, după ce au fost adoptaţi de familii stabile, care le-au asigurat necesarul de afectivitate. Observaţiile au arătat că, în decursul primului an de la adopţie, majoritatea afecţiunilor, a problemelor de ordin medical au dispărut. Nu acelaşi lucru s-a petrecut cu privire la tiparul emoţional. (cf. A.B. Fries et al., „Early experience in humans is associated with changes in neuropeptides critical regulating social behavior", în: *Proceeding of the National Academy of Science*, 102, 22 noiembrie 2005, pp. 17237-17240.)

[273] În acest caz, este vorba de diminuarea sistemului vasopresină-oxitocină. De asemenea, faptul că nivelul de oxitocină creşte doar în situaţia unei relaţii interpersonale angajate, la care participăm conştient, în raport cu alte situaţii, în care există relaţii interpersonale superficiale, arată cât de importantă este implicarea directă a părinţilor în raporturile lor cu copii. (cf. A.B. Fries et al., „Early experience...".)

Ne întâlnim, în aceste relatări științifice recente, cu observațiile și recomandările spirituale ale vieții creștine. Dragostea față de copii, văzută ca jertfă, ca grijă, ca exercițiu de renunțare la egoism și ca dăruire de sine, și din sine pentru copil, e întregită cu aceste rezultate ce dezvăluie nevoia noastră de iubire și de îmbrățișare din partea celor dragi. În acest sens, știința scoate la iveală necesitatea unui proiect spiritual al vieții, care devine decisiv nu doar pentru noi, ci și pentru copiii pe care îi creștem. Cultivarea virtuților, lupta cu superficialitatea ce parazitează astăzi relațiile interpersonale intrafamiliale și realizarea unui angajament profund în relația de iubire a părinților și copiilor, pot fi îndemnuri care reclamă necesitatea unei vieți spirituale, întrucât toate aceste nevoi și condiții sunt împlinite prin lucrarea duhovnicească a părinților, în viața credinței, cu ajutorul lui Dumnezeu.

3.1.3. *Experiența empatiei în abordarea neuroștiințelor*

Unele rezultate arată că suntem structural construiți pentru empatie. Explorările medicale au evidențiat o intensificare a activității cerebrale în situațiile care impun „înțelegerea" suferinței unei alte persoane. Mecanismele neuronale asociate empatiei se intensifică semnificativ și în situația când intrăm în relație cu o persoană ce prezintă anumite particularități ne-experiate de noi (de exemplu, o infirmitate). Când este vorba de relația cu persoanele afectate de suferințe sau de un handicap necunoscute, creierul nu se oprește din încercarea de a înțelege pe cel care resimte aceste dureri, configurând activități neuronale specifice empatiei. Oamenii, afirmă cercetătorii, fac aceasta în mod automat[274].

Alte cercetări, care au avut în atenție copii, indică mecanisme empatice la vârste foarte fragede, sugerând că suntem structural legați de comportamentul moral și de receptarea empatică a suferințelor celorlalți[275]. Rezultate de acest fel sunt deosebit de relevante, întrucât

[274] cf. L. Aziz - Zadeh, T. Sheng, S.-L. Liew, H. Damasio, „Understanding Otherness: The Neural Bases of Action Comprehension and Pain Empathy in a Congenital Amputee", în: *Cerebral Cortex*, 6 iulie 2011; DOI: 10.1093/cercor/bhr139.

[275] Studiul a urmărit activitatea cerebrală a unor copii cu vârste până în 12 ani, în diverse situații ce solicitau empatie și judecăți de ordin moral. Atunci când copiilor le-au

dovedesc faptul că există o tendință de empatie în raport cu cei ce suferă durere și o anumită înclinație naturală spre judecățile de ordin moral chiar și la copii. Aceasta dovedește că empatia și atitudinea morală țin, în bună măsură, și de structura activității cerebrale a omului, chiar și a copiilor (în cazul unei dezvoltări neuro-psihofiziologice normale), nu doar de factorii formativi sau de orientare parentală, educațională sau culturală.

Rezultate de acest fel au readus în discuție, pe teritoriul științific, raportarea omului la semenii săi, mult afectată astăzi de superficialitate și economizare. Credem că descoperirile acesta pot reorienta reflecția omului spre proiectul edificării sale spirituale, pentru că omul nou și urcușul sfințeniei se decid, inevitabil, sau se probează cel mai bine, în maniera de raportare la semeni. În *Pilda samariteanului celui milostiv*, de exemplu, Hristos indică milostenia ca fiind dimensiunea spiritualității autentice: „Un om cobora de la Ierusalim la Ierihon, și a căzut între tâlhari, care, după ce l-au dezbrăcat și l-au rănit, au plecat, lăsându-l aproape mort. Din întâmplare un preot cobora pe calea aceea și, văzându-l, a trecut pe alături. De asemenea și un levit, ajungând în acel loc și văzând, a trecut pe alături. Iar un samarinean, mergând pe cale, a venit la el și, văzându-l, i s-a făcut milă, Și, apropiindu-se, i-a legat rănile, turnând pe ele untdelemn și vin, și, punându-l pe dobitocul său, l-a dus la o casă de oaspeți și a purtat grijă de el. Iar a doua zi, scoțând doi dinari i-a dat gazdei și i-a zis: Ai grijă de el și, ce vei mai cheltui, eu, când mă voi întoarce, îți voi da. Care din acești trei ți se pare că a fost aproapele celui căzut între tâlhari? Iar el a zis: Cel care a făcut milă cu el. Și Iisus i-a

---

fost prezentate imagini cu scene ce surprindeau o experiență dureroasă din viața cuiva, scanarea creierului a scos în evidență o activitatea hemodinamică mai pronunțată în zonele cerebrale ce corespund prelucrării experiențelor dureroase (cum ar fi, de exemplu, insula sau cortexul somato-senzorial). O situație similară s-a înregistrat și în cazul în care copiii au fost „martorii" unei situații în care cineva a fost rănit intenționat de către o altă persoană. Anumite circuite ale afectivității au intrat în acțiune deopotrivă cu cele implicate de regulă în interacțiunea socială și în raționamentele morale, cum ar fi anumite regiuni din cortex sau amigdala. Copiii au confirmat ulterior, și prin răspunsurile la un chestionar, că au receptat atât durerea, cât și situațiile inechitabile în care erau antrenați subiecții din imaginile vizualizate. (cf. Jean DECETY, Kalina J. MICHALSKA, Yuko AKITSUKI, „Who caused the pain? An fMRI investigation of empathy and intentionality in children", în: *Neuropsychologia*, vol. 46, nr. 11, septembrie 2008, pp. 2607-2614)

zis: Mergi și fă și tu asemenea" (*Luca* 10, 30-37). Așadar, chiar în raport cu preotul și levitul, calificați în cunoștințe de ordin teologic, și având roluri cheie în viața spirituală a comunității, samarineanul exprimă cel mai bine iubirea pentru semeni, prin milostenia lui.

E semnificativ aici ceea ce exprima Părintele Dumitru Stăniloae: „Capacitatea cuiva de a se dărui pentru altul arată că există undeva acest plan de existență în care pot fi realizați oamenii în acest grad suprem, un plan de existență spre care aspiră cea mai autentică esență a noastră"[276].

3.1.4. *Abordări ale vieții spirituale din perspectivă medicală*

În ultimele decenii, o serie amplă de cercetări au scos la iveală rezultate care comportă multe deschideri către aria vieții spirituale. Stabilitatea familiei, suportul social resimțit de fiecare persoană în parte, o viață echilibrată, obiceiurile bune de viețuire, sănătatea, participarea la activitățile de voluntariat din comunitate, nivelul de încredere și viziunea optimistă în legătură cu viitorul, sunt aspecte pe care cercetările le evidențiază ca fiind mult influențate de practica vieții religioase.

De exemplu, degradarea familiei și amploarea obscenităților sunt fenomene sociale strâns legate de diminuarea vieții religioase. Unele cercetări dovedesc faptul că viața religioasă a soților are un impact major asupra stabilității căsătoriei. Legătura dintre cele două a fost studiată pentru prima dată în SUA, în 1979. Potrivit rezultatelor, 17% din cuplurile de căsătoriți care mergeau la biserică, o dată pe an sau mai rar, s-au despărțit după cinci ani de căsnicie, în timp ce numai 7% din familiile celor care frecventau Biserica cel puțin o dată pe lună s-au despărțit! Același studiu arată că, după 15 ani de căsnicie, 37% dintre cei căsătoriți care nu au frecventat Biserica divorțaseră între timp, în raport cu numai 14% dintre familiile cu o frecvență lunară la serviciile religioase divorțaseră[277].

Un alt studiu, privind legătura dintre rata divorțului și viața religioasă, de la mijlocul anilor 1980, a urmărit posibila influență a altor

[276] Nota 492, în SF. VARSANUFIE ȘI IOAN, *Scrisori duhovnicești*, cap. 339, în *Filocalia*, vol. XI, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 350.

[277] Harold G. KOENIG et al., *Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press, 2001, p. 192.

factori la rata divorțului, precum educația, venitul familiei sau vârsta mariajului. Acesta a arătat că stabilitatea familiei este influențată de calitatea vieții religioase, înafara oricăror efecte indirecte din partea educației, venitului familiei sau a vârstei mariajului. În familiile cu o viață religioasă constantă, riscul divorțului este mult mai mic[278].

Mai general, multe dintre datele care vizează medicina comportamentală afirmă importanța vieții spirituale. Pe de o parte, se afirmă că relațiile cu semenii ne ajută să ne păstrăm sănătoși, ceea ce confirmă faptul că virtuțile sunt o parte constitutivă în omul sănătos, omul integru[279]. Pe de altă parte, multe cercetări indică faptul că o viață religioasă autentică are numeroase beneficii: are efecte pozitive asupra persoanelor hipertensive, asupra celor depresive, anxioase sau infertile, corelează cu scăderea incidenței îmbolnăvirilor de ciroză (întrucât există o mult mai scăzută rată a consumului de alcool), dar și a incidenței emfizenului sau cancerului pulmonar (întrucât persoanele religioase sunt într-o mai mică măsură fumători), corespunde persoanelor cu mai multe contacte sociale, cu relații de familie mult mai stabile, corelează cu incidența scăzută a sinuciderilor, cu o mică rată a divorțurilor, a crimele sau infracțiunilor[280]. Cea mai mare parte a acestor rezultate se sprijină pe investigații foarte bine elaborate, cercetări care au fost publicate în reviste de specialitate din întreaga lume.

Rolul vieții spirituale în ameliorarea stării de sănătate și în îmbunătățirea calității vieții este, de altfel, un domeniu tot mai frecvent prezent și între domeniile predate în școlile de medicină din Statele Unite ale Americii. La nivelul anului 2000, din cele 154 de universități și școli cu profil medical din SUA, în 54 erau prezente programe de pregătire a studenților cu un conținut ce viza confluența între spiritualitate, viața religioasă și medicină, studiul lor interdisciplinar dovedindu-se esențial

[278] Harold G. KOENIG et al., *Handbook of Religion and Health*, p. 192.

[279] Numeroase statistici ne pot arăta faptul că până în anul 2000 existau deja peste 1 200 de studii și cercetări privind impactul credinței și al practicii constante a vieții spirituale asupra sănătății. Una dintre cele mai extinse cercetări de acest gen a cuprins peste 5 000 de subiecți și s-a întins pe o perioadă de 28 de ani. Această cercetare, desfășurată în California, a arătat că persoanele care practică viața spirituală au o rată de mortalitate scăzută și un mod de viață mai sănătos.

[280] Pentru date de acest fel vezi Harold KOENIG, *Handbook of Religion and Health*.

în înțelegerea situației în care se află pacienții dar, și pentru îmbunătățirea calității actului medical în general.

Mai mult, numeroase cercetări recente arată că experiența compasiunii, meditația, rugăciunea influențează mult stilul emoțional al persoanei, dispoziția generală, având influențe evidente asupra păstrării funcțiilor cerebrale în bună stare, a memoriei și a bunei dispoziții, seninătății și rezilienței, a flexibilității cognitive[281]. În același timp, numeroase studii au în atenție conceptul de inteligență spirituală, care evidențiază resorturile importante pe care le procură spiritualitatea în edificarea persoanei, oferind posibilitatea dezvoltării unei conștiințe panoramice, a unei sensibilități mai mari la valori, dar și un important capital simbolic, pentru a putea conferi experiențelor de viață de fiecare zi, un sens edificator[282]. În fine, persoanele care au o viață spirituală, care meditează și se roagă frecvent, au capacitatea de a suporta suferințele, rezistență la durere, calm în prezența gândului la moarte și au o disponibilitate mult mai mare pentru compasiune.

3.2. *O perspectivă teologică privind mutațiile postmodernității*

1.1.1. ***Viața orientată spre trup și vocația divină a omului***

În secțiunile anterioare am văzut că știința aservită tehnicii și economiei evită sau amână tot mai mult întrebările cuprinzătoare cu privire la lume și la sens, tinzând să se autoexileze într-un univers de corpuri și fenomene fizice, fără adâncimi filosofice, și fără relevanță în plan existențial. Prin astfel de îndeletniciri, și omul tinde să se izoleze de Creație, într-un univers artificial de interfețe interactive și de imagini seducătoare, asediat de facilități electronice, slujit de roboți și dispozitive electronice ergonomice, care-i satisfac și îi potențează nevoia de plăcere și

[281] Richard DAVIDSON, Sharon BEGELZ, *Creierul și inteligența emoțională*, Ed. Trei, București, 2013.

[282] Unii autori încearcă să coreleze acest tip de inteligență, care ar reprezenta dimensiunea ce valorifică toate celelalte tipuri de inteligență (de calcul, emoțională, socială, muzicală, lingvistică, kinestezică și naturalistă, după modelul inteligențelor multiple propus de Howard Gardner).

confort. Câtă vreme au în atenție un univers de corpuri în mișcare și potențialul exploatărilor inginerești pentru o aservire cât mai completă, căutările omenești, oricât de mult s-ar extinde, nu vor putea depăși lumea lucrurilor sensibile.

Din perspectivă teologică, tehnicizarea spațiului de viață personală și comunitară poate fi văzută ca indiciu al unei vieți orientate spre trup. De partea cealaltă, foamea de cuprindere explicativă a universului și a vieții, setea de a elucida cauzele care au făcut posibile cosmosul, viața și conștiința, chiar în forma lor fizică, pot avea rădăcini divine, întrucât „chipul divin în om, și arhetip al asemănării sale pierdute", are vocația și caută starea paradisiacă când știa, „ca și Dumnezeu, totul, pentru că era „totul în toate"[283]. Mai general, toate aceste situații de viață aduse în atenție de criticii postmodernității pot primi înțelesuri noi, dacă sunt privite din perspectivă spirituală, ținând seama de faptul că omul este ființă creată după chipul lui Dumnezeu, în vederea asemănării cu El.

Din perspectiva teologiei, așa cum subliniază Părintele Stăniloae, utilizarea rațiunilor în tehnică nu este menită doar să satisfacă nevoile practice ale omului, ci ea trebuie să fie și „suișul unei trepte de cunoaștere ce trebuie cunoscută și depășită"[284], încât toate acestea pot fi văzute și în lumina urcușului spiritual. „Desigur, scrie Părintele Stăniloae, tehnica aceasta nu trebuie să se dezvolte dincolo de necesitățile reale ale omului și să fie folosită și spre răul lui. El trebuie să rămână stăpânul ei și să nu fie împiedicat de la urcușul spre Dumnezeu"[285]. O perspectivă asemănătoare oferă și Sf. Ioan Gură de Aur, acolo unde scrie: „vezi puțin, iubitule, cum se gospodărește constituția lumii, și fiecare a fost făcut de înțelepciunea lui Dumnezeu sădită în fire, inventator al unui meșteșug oarecare, și așa s-au introdus în viață ocupațiile meșteșugurilor"[286]; „și pe cele ce înoată în adâncul apelor și pe cele ce zboară în înălțime [și puterile cosmice terestre sau submarine, am spune astăzi, completează Nellas] ți le-a supus prin tehnică Stăpânul. [...] Să rămânem, așadar,

---

[283] Alexei NESTERUK, *Universul în comuniune...*, p. 367.

[284] Alexei NESTERUK, *Universul în comuniune...*, p. 367.

[285] Alexei NESTERUK, *Universul în comuniune...*, p. 367.

[286] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere, PG* 53, 264, și *Omilia 20*, 2, col. 168, *apud* Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p. 126.

spunând acestea, admirând grija Lui și uimiți de înțelepciunea, iubirea de oameni și pronia Sa pentru noi"[287].

3.2.2. *Curiozitate senzorială și contemplare edificatoare*

Dar, în privința acestui drum neodihnit prin lume, în căutarea unui progres real și durabil, este important să reflectăm la ceea ce pare să fie mobilul cunoașterii, sau măcar una dintre articulațiile profunde ale mișcării necontenite a omului prin istorie: curiozitatea.

Este semnificativă aici observația lui Heidegger, făcută pe urmele Fericitului Augustin, cum că această curiozitate a omului, care îl face să caute noul „pentru a se desprinde apoi de el, căutând din nou ceea ce este nou", este incapabilă să zăbovească „în preajma ființării imediate"; ea este atrasă mereu, însă doar de altceva nou, fără să se oprească la nimic. De aceea, spunea Heidegger, curiozitatea nu are nimic de a face cu observația, cu uimirea, sau contemplarea admirativă a ființării[288]. De fapt, aviditatea de nou trădează dorința omului de a se sustrage propriului sine și lumii în care trăiește, vădind o dorință de a evada din real[289]. Însă, variatele forme de auto-exil în lumi virtuale, în teritorii iluzorii oferite de film, în spațiul experiențelor ludice puse la dispoziție de industria jocurilor computerizate, „adaptează" simțurile și conturează un orizont de așteptare, după tiparul acestor „noutăți" seducătoare pe care le tot încearcă, chestiune care îl înstrăinează tot mai mult de sine însuși, de lumea în care trăiește, de semeni și de Dumnezeu. „Văzul" omului, în acest caz, ajunge să fie diametral opus celui propriu contemplării frumosului, sau *theoriei*, căutării intelectuale sau reflecției propriu-zise cu privire la adevăr[290].

Pe de altă parte, perspectiva patristică oferă o cuprindere limpede a acestor situații de viață, în pofida faptului că reperele ei au fost formulate

---

[287] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 50*, 8; apud Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezeit...*, p. 127.

[288] Thomas de Koninck, *Noua ignoranță și problema culturii*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2001, p. 52.

[289] Thomas de Koninck, *Noua...*, p. 52.

[290] Thomas de Koninck, *Noua...*, p. 52.

într-o vreme în care nu existau nici filme, nici jocuri pe calculator. Tot ceea ce, din lume fiind, îl impresionează peste măsură pe om, îi și subjugă luciditatea. Acestea îl fac pe el să uite de sine, să se piardă pe sine, și să uite de legătura lui cu Dumnezeu, să uite de faptul că trăiește o viață dăruită de El, într-o lume dăruită de El, și că are o destinație care depășește lumea aceasta și care nu poate fi împlinită de nimic din lumea aceasta. Tot ceea ce este iubit peste măsură devine obstacol în calea edificării lui spirituale. Sf. Maxim Mărturisitorul scrie că patima este, de fapt, *orice iubire nerațională*. „Patima este o mișcare a sufletului împotriva firii, fie spre o iubire nerațională, fie spre o ură fără judecată a vreunui lucru sau din pricina vreunui lucru din cele supuse simțurilor"[291].

În alt loc din Filocalie găsim că, potrivit lui Teodor al Edesei, între lucrurile care împiedică mintea să dobândească virtutea, sunt și acestea: „obișnuința deprinderilor contrare", care încearcă să convingă mintea prin obiceiul îndelungat „să tindă spre cele pământești"; de asemenea „lucrarea simțurilor, care trage mintea cu sine spre frumusețile sensibile", dar și „tocirea lucrării mintale pe care [mintea] o suferă din pricina împletirii cu trupul"[292].

3.2.3. *Depășirea lumii sensibile prin transfigurarea vieții omenești*

Teologia afirmă că sufletul este centrul vieții omului. Sufletul arată pe om ca ființă înțelegătoare, chemată să trăiască veșnic, în comuniune de iubire. „Sufletul fiecăruia dintre oameni este și viața trupului însuflețit prin el și are lucrare de viață făcătoare pentru altul"[293]. În felul acesta, viața trupului este înțeleasă ca o lucrare ce iradiază din suflet[294] și toate cele sensibile primesc alte înțelesuri, încât toate mișcările omului prin lume ar putea primi înțelesuri noi.

---

[291] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, suta a doua, cap. 16, în *Filocalia*, vol. II, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 71.

[292] Teodor al Edesei, *Cuvânt despre contemplație*, în *Filocalia*, vol. IV, Ed. Humanitas, București, 2000, pp. 232-233.

[293] Sf. Grigorie Palama, *Despre cunoștința naturală*, cap. 32, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 437.

[294] Pr. Dumitru Stăniloae, nota 23, în Sf. Grigorie Palama, *Despre cunoștința naturală*, cap. 32, pp. 437-438.

Privită în acest fel, viața omului nu se poate întreține din cunoașterea și stăpânirea lucrurilor existente în universul sensibil și nici nu ar putea fi împlinită doar prin punerea în operă a variatelor forme de situare în lume, în raport cu semenii și cu lucrurile, și nici prin combinarea lor. Setea omului de infinit și capacitatea lui de a se dărui în iubire și de a primi iubirea altora nu vin din biologia trupului și nu pot fi hrănite cu ceva din lumea aceasta, ci vin din spiritualitatea sufletului său. Dorul după nemurire, imboldul de a-și depăși limitele și marginile lumii, de a se auto-transcende, dorința lui de a trăi veșnic, și toate zbaterile lui nu se trag din chimia materiei organice – chiar dacă aceasta tinde, în anumite condiții, să se organizeze sau să reproducă, să perpetueze prin replicare și prin automatisme, anumite structuri – nu vin din materia care alcătuiește corpul uman, cu toată bogăția combinațiilor ei.

Dorul după nemurire ține de faptul că omul este o ființă însuflețită, prin suflarea de viață a lui Dumnezeu, fiind chemat la comuniune cu Cel Veșnic, Care este izvorul vieții. În sufletul lui stă ascunsă dorința de înălțare, pentru a deveni mereu mai bun și mai curat. Miezul acestor dorințe spirituale nu ține de inerția, de automatismele repetitive ale chimiei, nici de mecanismele de replicare a indivizilor din lumea vietăților necuvântătoare, și nici nu este marcat decisiv de amprenta termodinamică a morții termice care amenință toate formele de ordine din universul fizic.

De aceea, exemple de viață dramatice sau eroice, ca cele din perioada persecuțiilor primelor veacuri creștine, și mai general, numeroase împrejurări ale vieții, marcate de situații limită, de eroism sau de sacrificiu, de adeziune totală la valori care nu pot fi abandonate, arată că dorințele și lucrările spirituale ale omului pot fi ascendente, către o tot mai mare bunătate și dragoste, către o tot mai intensă comuniune de iubire cu Dumnezeu și cu semenii, către o viață tot mai armonioasă cu întreaga Creație, tot mai mult sfințită de har. Însă toate aceste atitudini și mișcări desfid sau se sustrag întrucâtva dinamicii repetitive a materiei, sau dictaturii termodinamice a morții termice, care stăpânesc macrocosmosul.

Aceste situații de viață, scot la iveală, într-un mod mai deslușit, că viața spirituală a omului nu are toate determinările în trupul lui

material, că sufletul omenesc nu este înscris în cercul strâmt al mecanismelor fizice. În aceste situații de viață, omul poate constata că sufletul lui are mișcări străine de cele proprii materiei fizice, care revendică o anumită libertate a spiritului. El poate resimți, ca experiențe de netăgăduit, și dorințe care-l situează dincolo de perimetrul legislativ al fizicii, și mișcările interioare ale sufletului care urcă spre împlinirea acelor dorințe.

Sufletul omului poate avea o mișcare înnoitoare, și nu repetitivă, către armonii tot mai adânci și mai cuprinzătoare ce îmbrățișează pe semeni și întreaga Creație în Dumnezeu, nu către dezordinea rece, constrânsă de termodinamica lumii fizice; o mișcare interioară către o viață tot mai deplină, mai intensă și mai curată, tot mai puternic imprimată de har, curățită de păcat, de boală și de moarte, prin lucrarea lui Dumnezeu, resimțită în mod distinct de propriul adânc, dar din ce în ce mai intensă. Dar aceasta este o mișcare contrară celei cu care ne-a obișnuit macrocosmosul, care se rostogolește către o moarte iminentă și către dispariția fizică. Dacă, într-o existență concretă, omul pare să resimtă mai ales în trupul material stricăciunile bolilor, el totuși strigă după nemurire și simte că a fost făcut pentru ea și că poate năzui către ea mai ales pentru că este o ființă înzestrată cu suflet spiritual. Astfel, nici provocările post-modernității, nici năzuințele omenești scoase la iveală de aceste vremuri, nici lămurirea acestor situații noi din aria științelor nu pot fi întrutotul mulțumitoare, decât cuprinzând și aspectele spirituale ale vieții.

3.2.4. *Viața ocupată de simțuri și nevoința ascetică*

Este reprezentativ, faptul că, la o lectură sumară, se poate observa că filmul, consumismul și jocurile computerizate ascund, în interstițiile lor, toate aceste obstacole. Este important, așadar, să luăm în considerare și ceea ce spune experiența filocalică cu privire la felul de a lupta cu aceste piedici. Teodor al Edesei scrie că, în această privință, sunt necesare trei lucrări. Mai întâi, oamenii trebuie să aibă privirea sufletului neîntrerupt ațintită spre Dumnezeu, prin încordarea tuturor puterilor sufletești; „să ceară de la Dumnezeu mână de ajutor, punându-și în El toată nădejdea,

ca unii ce sunt convinși că dacă n-ar ajuta Acela, ar fi răpiți în chip necesar de cei ce-i trag spre cele dimpotrivă”[295].

O altă osteneală cu care ne îndeamnă părinții să biruim toate aceste piedici ascunse astăzi în avalanșa de oferte experiențiale video-emoționale este „hrănirea necontenită a sufletului prin știință”. Semnificativ aici este faptul că prin știință, Teodor al Edesei înțelege atât „știința lucrurilor sensibile” – exercițiul cunoașterii lumii, a frumuseților ei profunde care lărgesc orizonturile minții noastre și ne împing spre contemplare și doxologie – cât și știința celor inteligibile, „privite în ele însele” sau „în raport cu primul principiu”, și „contemplarea cauzei lucrurilor din cele din jurul ei, atât cât e putință”. În fine, Teodor al Edesei menționează asceza, spiritualizarea trupului „prin post, priveghere, culcare pe pământ, prin haina aspră și strict necesară, prin osteneli și dureri, osteneli care răstignesc trupul”, îl fac „ușor și ager”, capabil să urmărească „fără greutate mișcările minții”, capabil să „se înalță împreună cu Cel înalt”[296].

Prin aceste lucrări, omul întărește curăția, repunând în drepturi viața spirituală. Aceasta pentru că doar mintea luminată de credință și har este considerată de gândirea patristică puterea împărătească chemată să fie „stăpână peste simțuri”. Doar felul cum ea ține sub observație mișcarea simțurilor ne poate da adevărata „măsură a vieții sufletului”[297], care se poate deschide spre un orizont al luminii și bucuriei resimțite adânc și în trup și în suflet, ca lumină și bucurie inepuizabile.

Întreaga gândire patristică subliniază, în variate forme, faptul extraordinar că omul este înzestrat cu simțuri prin intermediul cărora poate sesiza lumea. Sf. Petru Damaschinul constată, de exemplu, această minunată alcătuire a omului, în care „ochii, urechile și limba primesc din afară cele de trebuință, după voia sufletului; ochii, prin lumină, urechile prin aer; și niciunul din simțuri nu împiedică pe celălalt și nu poate face ceva în afară de scopul sufletului”[298].

---

[295] TEODOR AL EDESEI, *Cuvânt despre contemplație*, în *Filocalia*, vol. IV, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 233.

[296] TEODOR AL EDESEI, *Cuvânt despre contemplație*, p. 232 *sqq*.

[297] SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință*, cuv. 8, în *Cuvinte pentru singuratici, partea a II-a*, trad. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 65.

[298] SF. PETRU DAMASCHINUL, *Învățături duhovnicești*, în *Filocalia*, vol. V, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 100.

Între toate simțurile, vederea este cea care deschide orizontul cel mai larg către frumusețea și diversitatea lumii înconjurătoare și mai ales către chipul văzut al semenilor. De aceea, vederea este și foarte adesea folosită ca indicator simbolic pentru activitatea înțelegătoare a minții. „Ochiul privește cele văzute, iar mintea înțelege cele nevăzute", scrie Sf. Antonie cel Mare[299].

Viața omului este săracă atâta timp cât lumea este receptată preponderent prin ecranele televizoarelor sau prin prisma cumpărăturilor. Într-o astfel de viață, s-ar putea spune, folosind cuvintele Părintelui Stăniloae, că „lucrurile își pierd adâncimea. Nici persoanele, nici lucrurile nu mai cuprind decât ceea ce cade imediat sub simțuri și nimic dincolo de simțuri. Ele au devenit opace. [...] Lumea a devenit unilaterală, săracă, fără reliefuri de alt ordin decât cel material"[300].

Tocmai de aceea, recomandările privind protejarea simțurilor, a ochilor, de inflația de știri și divertisment, sunt mai actuale ca niciodată: „Să ne silim de-a ajunge să cârmuim simțurile prin rațiune și mai ales să nu îngăduim ca ochii, urechile și limba să privească, să asculte și să grăiască în chip pătimaș, ci spre câștigul nostru. Căci nimic nu alunecă mai ușor spre păcat ca aceste mădulare, dacă nu sunt stăpânite de rațiune; și nimic nu ajută mai mult la mântuire ca ele, dacă le cârmuiește și le duce rațiunea spre cele ce trebuie și spre cele ce vrea ea"[301].

Osteneala vieții duhovnicești arată că, de pe urma acestui efort ascetic, câștigul este neprețuit: o extensie a capacității de a vedea și de a înțelege lumea, dincolo de suprafața ademenitoare a lucrurilor. Este vederea pătrunzătoare, întărită de conștiință simbolică, în care omul, cum afirmă Berdiaev, „vede peste tot numai semne și simboale ale celeilalte lumi", simțind divinul „înaintea tuturor lucrurilor, ca mister și infinitate ce stă înapoia a tot ceea ce este finit", care „nu vede ultimele realități în lumea aceasta, în corpul ei natural"[302].

---

[299] *Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare*, cap.128, în *Filocalia*, vol. I, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 39.

[300] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, p. 134.

[301] TEODOR AL EDESEI, *Una sută capete foarte folositoare*, cap. 87, în *Filocalia*, vol. IV, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 223.

[302] *Apud* Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica creștină...*, p. 188.

3.3. *Știință, tehnică și muncă pentru o viață edificatoare*

3.3.1. ***Lucrarea omului ca descoperire a tainelor materiei, în cuprinsul lumii create***

Din perspectivă teologică, munca poate fi înțeleasă ca un raport special între om și Creație, un drum al cunoașterii și edificării sale în comuniune cu Dumnezeu. Printr-o întrebuințare corectă a lumii, potrivită rațiunilor lucrurilor ei, adecvată voii lui Dumnezeu, la fel ca și în cazul unei corecte raportări la trup și la semeni, omul se poate apropia de condiția spirituală a întâlnirii cu El. În acest caz, munca își recapătă relevanța în urcușul spiritual al omului. Ea devine prilej de cunoaștere a raționalității Creației și a Proniei divine, prilej de contemplare a bunătății și frumuseții lui Dumnezeu și de experiere a iubirii Lui exprimate prin lucrurile create, puse în lume pentru om, munca devine exercitare etică și ascetică a resurselor lumii create și a înțelesurilor ei, în vederea apropierii de El și de semeni.

Multă lumină și sens aduce perspectiva creștină asupra muncii, întrucât leagă munca, privită ca lucrare constitutivă ființei umane, de urcușul vieții spirituale! Părintele Dumitru Stăniloae scrie în acest sens că „noi transformăm lucrurile în darurile noastre prin actul libertății noastre și prin iubirea ce-o arătăm în felul acesta lui Dumnezeu. Spre acesta noi le putem transforma și combina la nesfârșit. Dumnezeu i-a dat omului lumea nu numai ca un dar de o fertilitate continuă, ci și de o mare bogăție de alternative posibile de actualizat de către om prin libertate și muncă"[303]. De aceea, din perspectivă creștină, „lumea slujește ridicării noastre la sensul nostru ultim sau la obținerea plenitudinii noastre în comuniune cu Dumnezeu cel personal, prin raționalitatea ei flexibilă sau contingentă, prin sensurile pe care omul le poate urmări prin ea. Toate acestea ne impun o nouă responsabilitate față de Dumnezeu și față de lumea însăși, responsabilitate prin al cărei exercițiu noi sporim în comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, umanizându-ne sau desăvârșindu-ne pe noi înșine"[304].

---

[303] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 235.

[304] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 234.

Însă cu aceste mențiuni încă nu s-a spus esențialul privind taina extraordinară la care participă materia. Aceasta pentru că făptura cea mai complexă dintre toate viețuitoarele, în care lumea spirituală și cea sensibilă se întâlnesc, este omul. În trupul omului, materia lumii a atins nivelul de organizare cel mai înalt, capabil să susțină nu doar o viață biologică, ci o viață superioară, viața sufletească. Aceasta pentru că în trupul omenesc, spiritul poate lucra mai intens decât o face omul cu mâinile lui în materia dinafară. Dacă spiritul uman poate transforma prin trup, materia lumii, cu lucrarea mâinilor, cu atât mai mult, scrie Părintele Dumitru Stăniloae, omul poate transfigura prin spiritul său materia trupului cu care este unit de la început, organizând materia în trupul lui, ca „mediu de lucrare a spiritului"[305]. În om, scrie mai departe Părintele Stăniloae, „toate părțile și funcțiile lui sunt taine [...]. Taină e ochiul material care vede, taină e cuvântul rostit de om, ca îmbinare de sunet și de sens, ca umplere a sunetului de sens. Taină e fața omului, ca materie luminată de gândire și de simțire"[306].

Felul în care lucrează sufletul se resimte și se imprimă în trup, mișcându-l pe acesta din urmă către o stare înrudită cu cea a sufletului. „Orice gest al trupului are repercusiuni asupra vieții sufletești și orice gând sau simțire din suflet se repercutează în trup. Simțirile mai subțiate, mai curate și mai nuanțate ale sufletului se manifestă în trup. Simțirile curate ale trupului se imprimă în suflet", iar „simțirile trupului au devenit curate prin voința sufletului"[307].

3.3.2. *Munca, exersare etică și estetică a omului în lumea lucrurilor, pentru întâlnirea cu semenii și cu Dumnezeu*

Taina materiei se vede, într-un fel mai cuprinzător, în aceea că, în viața lui prin lume, omul poate lucra mai mult decât asupra materiei dinafară, și mai mult decât lucrarea spirituală îndreptată spre propriul trup. Prin sufletul nedespărțit de trupul său, omul poate lucra și în viața

[305] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 8-9.
[306] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 8.
[307] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 13.

semenilor săi, în starea de comuniune cu ei. Oamenii pot primi unii de la alții, prin îmbrățișare, căldura liniștitoare a iubirii lor sufletești, tocmai pentru că în îmbrățișarea lor curată, materia însuflețită a trupurilor lor comunică și mai mult starea lor sufletească, când ei trăiesc intens, unii pentru alții, starea de jertfă. Aceasta pentru că, „trupul omenesc e constituit din simțuri în care spiritul și trupul sunt nedespărțite", încât „puterea ce se scurge prin trupul celui ce acționează asupra altuia"[308], trecând de la cel ce ajută la cel ce este ajutat, prin materia însuflețită a trupurilor lor, ajunge până în sufletul celui din urmă. Așadar, materia este mai mult decât materialul producțiilor artistice sau inginerești, și mai mult decât suportul vieții biologice; ea este mediul de comunicare al iubirii și întrajutorării între oameni, materie destinată să fie tot mai transparentă pentru viața sufletului care se comunică prin ea, către ceilalți.

Însă, dacă întrebuințările pe care le primește materia lumii s-ar opri aici, esențialul, sau miezul cel mai adânc al tainei încă ar rămâne nespus, și multe dintre cele pomenite până acum nu ar avea încă un sens pe măsura frumuseții lor. Existența materiei, așa cum este ea, pregătită să primească formele pe care spiritul liber și creator al omului voiește să i le imprime, la fel ca și realizările omenești pe baza materiei lumii ar rămâne fără rost. La fel, mișcarea și îmbrățișarea vietăților, în strădania lor de a supraviețui prin solidaritate, ar pierde strălucirea lor, dacă toată armonia vieții nu ar fi decât o zvâcnire oarbă a unei materii moarte, fără nicio raționalitate, ajunsă din întâmplare la viață. La fel, nici iubirea și întrajutorarea oamenilor, care pot să-și transmită unii altora stările lor sufletești, trăind împreună o iubire spirituală care depășește limitările planului sensibil, care este mai tare decât suferința și moartea, nu și-ar găsi o finalitate, un rost, câtă vreme viața și bucuria iubirii lor ar sfârși în neființă, răpuse de legile unei materii perisabile.

Aici se întrevede că taina materiei este chiar mai profundă decât cele ce s-au spus până acum și survine din altceva care face posibilă participarea materiei la creațiile omenești, la viața viețuitoarelor și la iubirea dintre oameni, din ceva care le umple pe toate acestea cu sens. Toate decurg din faptul că Dumnezeu poate lucra asupra creaturii, că

[308] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 7.

„El se poate uni cu creatura Sa", acesta fiind și „înțelesul cel mai general al Tainei"[309]. Prin actul Creației, Dumnezeu a pus în materia lumii potențialități nesfârșite, pentru că a făcut-o pentru om – ființă după chipul Său și în vederea asemănării cu El. Omul este o ființă liberă și creatoare, care adăugă lumii, prin știință și tehnică, prin artă sau prin faptele vieții sale, propriile opere, pentru că el este spirit ce depășește întreaga natură sensibilă, în căutarea Adevărului suprem, situat dincolo de ea.

3.3.3. *Dimensiunea sacramentală a materiei și a lucrărilor omenești în lume*

Din chiar debutul textului Sfintei Scripturi aflăm că deasupra apelor primordiale Se purta Duhul lui Dumnezeu (*Facerea* 1, 2) și că apele primordiale s-au făcut prin aceasta „sân al oricărei forme vii" din lume, pentru ca viețuitoarele să poarte și reflecteze, în mișcarea lor de solidaritate și armonia viețuirii lor, chipul Sfintei Treimi, Care le-a creat, și să indice indispensabila legătură dintre viață și Creator. Teologia afirmă că mai ales omul, făcut după chipul lui Dumnezeu, are o menire specială în Creație. Trup și suflet fiind, el este chemat să adune în sine întreaga Creație și, unindu-se cu Dumnezeu, să o unească și pe ea cu El. Făcând pe om după chipul Lui, Care este Logosul (*2 Corinteni* 4, 4), Dumnezeu l-a rânduit pe om să fie „cel mai adecvat mediu al exercitării puterii unificatoare a Logosului asupra creației"[310].

Dar omul și natura, afectate de căderea lui Adam, nu pot fi mediu de lucrare a Duhului Sfânt în vederea transfigurării materiei și a unirii celor create cu Dumnezeu. De aceea, prin Întrupare, prin faptul că Hristos Logosul Se face Om, se restaurează puterile omenești de transfigurare a materiei creației, a trupului, și de unificare a întregii Creații cu Dumnezeu. Aceasta se vede în Botezul lui Hristos în apele Iordanului, unde El unește Duhul cu apa, ce închipuie de acum apa Botezului nostru, apa ce devine „sân al vieții spirituale"[311].

---

[309] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 8.
[310] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 10.
[311] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 27.

Abia prin Taina Botezului se naşte omul nou, „deschis comunicării cu Sfânta Treime", capabil să orienteze imboldurile sale creatoare către expresiile lor cele mai înalte, în stare să întrevadă în mişcarea complexă a lumii vii o lecţie de solidaritate, capabil să transfigureze puterile sale sufleteşti de a lucra în lume în propria viaţă şi în viaţa semenilor, prin ajutorul lui Dumnezeu.

În acest fel, prin lucrările sale, prin ştiinţele şi tehnologiile pe care le dezvoltă, prin cultură şi artă, prin faptele sale orientate către semeni, omul ajunge să imprime în materie şi în univers, scopuri înalte, care să ajute viaţa semenilor, şi să preschimbe efortul creator într-un act liturgic, menit să slăvească pe Dumnezeu şi să sporească tot mai mult comuniunea de iubire cu semenii şi cu El, tocmai pentru că, prin botez, el este chemat să se îmbrace cu Hristos, care este Calea, Adevărul şi Viaţa tuturor[312].

Subiecte

1. Care sunt principalele efecte psiho-emoţionale, fizice şi sociale pe care medicina le-a evidenţiat cu privire la viaţa spirituală?

2. Care este valoarea creaţiei şi a mediului înconjurător, din perspectivă medicală şi spirituală?

3. Care sunt valenţele muncii din perspectivă teologică?

Bibliografie

1. Petru Damaschinul, Sf., *Învăţături duhovniceşti*, în *Filocalia*, vol. V, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucuresti, 2008;

2. Davidson, Richard, Begely, Sharon, *Creierul şi inteligenţa emoţională*, Ed. Trei, Bucureşti, 2013;

3. Grigorie Palama, Sf., *Despre cunoştinţa naturală*, cap. 32, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997;

4. Isaac Sirul, Sf., *Cuvinte despre nevoinţă*, cuv. 8, în *Cuvinte pentru singuratici*, partea a II-a, trad. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu 2007;

[312] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 89.

5. Koenig, Harold, *Handbook of religion and health*, Oxford University Press, New York, 2001;

6. Maxim Mărturisitorul Sf., *Capete despre dragoste*, suta a doua, cap. 16, în *Filocalia*, vol. II, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999;

7. Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

8. Nesteruk, Alexei, *Universul în comuniune: către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2009;

9. Dumitru, Pr. Stăniloae, *Ascetica și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993;

10. Dumitru, Pr. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996;

11. Dumitru, Pr. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996;

12. Thomas de Koninck, *Noua ignoranță și problema culturii*, trad. Mihaela şi Ion Zgârdău, Ed. Amarcord, Timişoara, 2001;

13. Varsanufie, Ioan, Sf., *Scrisori duhovnicești*, *Filocalia*, vol. XI, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1990;

14, Yannaras, Christos, *Libertatea moralei*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004.

4. Provocări etice ale progresului în epoca bunăstării

Cuvinte cheie: *progres, bunăstare, poluare, ecosistem.*

Un aspect important în abordarea Apologeticii îl reprezintă maniera în care este înțeles raportul cu întreaga Creație. Numeroase situații din inginerie și economie, dar și din ecologie sau agricultură ridică, în mod firesc, semne de întrebare cu privire la felul în care omul și umanitatea decid să planifice și să intervină în decorul natural, utilizând bioresursele, rezervele de minereuri sau celelalte. În ultimă instanță, exercitarea intențiilor lor exploatatoare este expresia viziunii pe care o au despre întreaga lume și despre mediul înconjurător, dar și despre menirea omului în Creație. Întrucât aceste aspecte sunt cuprinse în Adevărul de credință, facem în cele ce urmează câteva mențiuni privind anumite provocări ale progresului actual, precum și perspectiva creștină privind ideea de progres în lumina raporturilor edificatoare, euharistice ale omului cu întreaga Creație, precizând specificul înțelegerii și mărturisirii gândirii patristice din Răsăritul creștin.

Geologii au constatat că Pământul e planeta cea mai diversificată în rezervele metalifere și cu cea mai mare diversitate de formațiuni geologice din întreg sistemul solar[313]. Din această perspectivă, lucrurile se petrec în așa fel încât pare că solul terestru e pregătit pentru cel ce îl locuiește, gata să fie însărcinat cu rolul ce urmează să le primească prin lucrarea neobosită a omului, în noi și noi proiecte inginerești. Și, așa cum se poate vedea, potențialul materiei, folosit de generații întregi de ingineri, nu pare să se fi istovit. Dar pământul nu este doar un rai geologic. Este și raiul vietăților mici și mari, îmbrățișate într-o horă a vieții, pentru că prin materia lumii se asigură subzistența viețuitoarelor. Viața terestră este copleșitoare, ținând seama de varietatea

---

[313] Cecil Folescu, *Ce este Universul*, Ed. Albatros, București, 1989 p. 246.

impresionantă a organismelor vii. Există milioane de specii plante și animale, o diversitate impresionantă de forme și culori, de comportamente și funcții[314]. În ultimele decenii, studiile din biologie, ecologie sau agricultură au evidențiat toate aceste situații, dimpreună cu amenințările extraordinare pe care le face simțite progresul economic, exploatarea resurselor, consumul și risipa.

4.1. *Poluare, supraconsum, risipă și amenințarea biodiversității*

Am văzut că dezvoltarea economică din ultimele decenii a adus în prim-plan un nou comportament: consumismul. Se poate observa cu ușurință că această nouă particularitate a civilizației antrenează alte câteva provocări: risipa, inechitatea socială, poluarea și o reală amenințare a speciilor. Facem câteva precizări despre fiecare dintre acestea.

Conform estimărilor, consumul energetic al omenirii se dublează o dată la 35-40 de ani. În același timp, numeroase comunități încă nu beneficiază de curent electric. Statisticile oficiale arată că aproximativ 1,6 miliarde de locuitori, reprezentând un sfert din întreaga populație a Terrei, trăiesc fără curent electric[315]. Peste 700 de milioane dintre aceștia sunt în Asia, și peste 500 de milioane trăiesc în Africa sub-sahariană. Pe lângă petrol, gaze naturale sau cărbuni, resurse exploatate în cantități tot mai mari, apa dulce este și ea consumată din abundență și într-un mod inechitabil. Statisticile sunt îngrijorătoare. Aproximativ 12% din populația planetei, reprezentând societățile dezvoltate, consumă 85% din resursele de apă utilizate la nivel global[316]. De cealaltă parte, cifrele sunt sumbre. Peste un miliard de oameni din țări aflate în

---

[314] Exemplele sunt mai mult decât grăitoare! Numai într-o suprafață de 100 de kilometri pătrați dintr-o pădure tropicală, situată într-o zonă umedă din Costa Rica, trăiesc peste 700 de specii de plante, mai bine de 400 de specii de vertebrate, 3 140 de specii de fluturi și peste 13 000 de specii de insecte.

[315] Thomas L. FRIEDMAN, *Cald, plat și aglomerat: de ce avem nevoie de o revoluție verde și cum putem schimba viitorul într-o lume globalizată*, trad. Laura Guțu și Miruna Andriescu, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 153.

[316] A. SHAH, „Poverty Facts and Stats", dispobnibil online la: http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats.

curs de dezvoltare nu au acces în mod obișnuit la surse de apă potabilă, 2,6 miliarde de oameni nu au acces la servicii medicale primare[317].

În prezent, țările dezvoltate și cele cu economii emergente consumă un volum mai mare de resurse decât poate Pământul să acopere prin mecanismele regenerative ale naturii, ceea ce arată un raport dezechilibrat între consum și resurse[318]. În ansamblu, statisticile arată că, în condițiile în care politicile economice și cele privind utilizarea resurselor vor păstra același curs, dacă, deci, economiile țărilor emergente păstrează același model de dezvoltare, în 2050 vor fi necesare două planete Pământ pentru ca lumea să trăiască la standardul de viață pe care îl au astăzi țările dezvoltate[319].

4.2. *Inechitatea socială în era bunăstării și a drepturilor individuale*

S-a constatat, de exemplu, că un număr foarte mare de specii, cel puțin dintre cele cunoscute, este amenințat cu dispariția. Cele mai documentate statistici ale proceselor de extincție privesc vertebratele. Datele arată că, în ultimele patru secole, au dispărut cel puțin 700 de specii, între care 100 de specii mamifere și 160 de specii de păsări, dispariții datorate influenței omului și civilizației asupra mediului[320]. Distrugerea biodiversității este determinată în principal de cinci cauze majore: pierderea, fragmentarea sau schimbarea habitatului natural de viață, supraexploatarea speciilor, în principal prin pescuit și vânătoare, poluarea industrială, resimțită, în special, în mediul acvatic, din cauza speciilor invadatoare și din cauza schimbărilor climei.

Cu siguranță însă cele mai dureroase aspecte ale progresului tehnologic și dezvoltării civilizației sunt cele care vizează discrepanțele sociale ce derivă din utilizarea inechitabilă a resurselor! Potrivit

---

[317] Duncan Pollard et al. (eds), *WWF - Living Planet Report 2010: Biodiversity, biocapacity and development*, WWF International, Gland [Switzerland], 2010, p. 8, disponibil online la: http://awsassets.panda.org/downloads/wwf_lpr2010_lr_en.pdf.

[318] C. Hails et al. (eds), *WWF - Living Planet Report 2008*, p. 34.

[319] D. Pollard et al. (eds), *WWF - Living Planet Report 2010*, p. 3.

[320] H. Reeves, *Hubert Reeves în dialog cu Frédéric Lenoir*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 233.

UNICEF[321], între 26 500 și 30 000 de copii mor, în fiecare zi, din cauza sărăciei. În fiecare an se înregistrează între 350 și 500 de milioane de noi cazuri de malarie, care duc la 1 milion de decese; 80% dintre cei decedați din cauza malariei sunt copii africani. Între 27 și 28% din totalul copiilor din țările în curs de dezvoltare sunt subponderali sau subnutriți. Cea mai mare parte dintre aceștia trăiesc în Asia de Sud și în Africa sub-sahariană. La nivel global, aproximativ un miliard de oameni se află în imposibilitatea de a citi o carte sau de a ști să semneze cu numele lor. Pe baza datelor de școlarizare, circa 72 de milioane de copii de vârstă școlară din țările în curs de dezvoltare nu au beneficiat de niciun program educațional în 2005; acestea în condițiile în care, cu mai puțin de un procent din totalul bugetelor militare anuale ale statelor lumii, s-ar putea asigura cheltuielile necesare școlarizării tuturor acestor copii.

Discrepanțele dintre săraci și bogați se pot vedea și în multe alte feluri. De exemplu, în ponderea pe care o au la veniturile economiei globale. Mai mult de 40% din populația cea mai săracă a Terrei cumulează 5% din veniturile economiei globale, în timp ce 20% din populația lumii (cei mai bogați) au împreună trei sferturi din ea (75%). Produsul intern brut al celor mai sărace 41 de țări ale lumii (care totalizează împreună 567 de milioane de locuitori) este mai mic decât averea primilor șapte bogați ai planetei. Primii 497 de miliardari ai planetei adună o avere ce echivalează cu 7% din produsul brut global, adică de două ori mai mult decât averea de care dispun 2,6 miliarde de locuitori[322].

---

[321] A. Shah, „Poverty Facts and Stats", disponibil online la adresa http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats.

[322] O cincime din specia umană, fiind implicată în acest progres, consumă patru cincimi din bogățiile planetare, iar a cincea parte din resursele rămase este inegal repartizată la celelalte patru cincimi din oameni. Pentru a fi mai exact, scrie Pierre Rabhi, să ne imaginăm cinci persoane reunite în jurul unei mese pentru a împărți o bucată de pâine. Una din cele cinci persoane își însușește patru cincimi din această hrană, lăsând a cincea parte celorlalte patru. Una din cele patru ia jumătate din această porție, a doua, un sfert, lăsând ultimul sfert nedrept împărțit pentru ultimele două (Pierre Rabhi, *Manifest pentru o nouă relație a omului cu pământul*, Ed. Basilica, București, 2009, p. 49). Dar și în spațiul cercetării științifice discrepanțele dintre săraci și bogați se mențin și accentuează toate celelalte dezechilibre legate de viața economică, de civilizație sau de consum existente între polii lumii. Aproximativ 50% din cercetarea în științele naturii care devine publică are loc în marile națiuni științifice ale

4.3. *Viață irațională în epoca științelor*

Astăzi se fac tot mai mult auzite semnale de acest fel: creșterea suprafeței deșertificate, poluarea oceanelor, despădurirea masivă, încălzirea globală sau apropiata epuizare a resurselor minerale ale planetei. Aceste semnale ne arată însă faptul că resursele naturale ale Planetei descoperite în urmă cu un secol nu au adus doar prosperitatea visată. Exploatarea zăcămintelor de petrol, implementarea potențialului industrial la scară largă pe seama rezervelor de piatră, lemn, metale sau apă ale planetei, au lăsat urme vizibile în întreg ecosistemul planetar. Omul a cheltuit fără măsură aceste resurse, afectând pe termen lung habitatul de viață al tuturor speciilor și amenințând chiar calitatea vieții următoarelor generații de oameni.

Noile tehnologii pătrund foarte adânc în mecanismele intime al materiei și ale vieții, în procesele lor cele mai rafinate și mai sensibile. Fără luciditate, angajați doar într-o imediată competiție economică, ne va fi greu să discernem unde să ne oprim în exploatarea lor. Fără o responsabilitate asumată urgent este posibil ca exploatarea potențialului acestor tehnologii să ducă la consecințe cu mult mai greu de reparat în viitor decât prezentele efecte ale greșelilor trecutului pe care le-am menționat.

Cauzele sărăciei și excluziunii sociale sunt multiple, iar teoriile economice care încearcă să le explice sunt împărțite. Unele caută să pună sărăcia pe seama geografiei resurselor naturale, altele pe seama geopoliticii, altele pe cea a istoriei, acuzând regimurile care s-au succedat la putere în diversele locuri marcate de sărăcie. Detaliile nu au loc aici, cum nici ideea că oamenii săraci își merită pe deplin soarta. Nu este de-ajuns să spunem că ei s-au născut într-o zonă defavorizată sau într-o perioadă nefastă, dar nici că bogăția și prosperitatea altora sunt singurele cauze ale sărăciei lor. În același timp însă, situația cu care se luptă un număr foarte mare de oameni nu poate fi complet dezlegată de bogăția și prosperitatea lumii civilizate. Sărăcia Lumii a treia depinde, într-o anumită

lumii (Rudolf Stichweh, „Omul de știință" în: U. Frevert, H.-G. Haupt (coord.), Omul secolului XX, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Polirom, Iași, 2002).

măsură, și de politicile de dezvoltare din statele bogate, de modul cum oamenii bogați își gestionează propria prosperitate. Foarte probabil că un bun management al bunăstării națiunilor dezvoltate poate avea efecte benefice și asupra vieții semenilor și națiunilor sărace[323].

4.4. *Perspectiva teologiei creștine: un diagnostic antropologic pentru toate suferințele lumii*

În lumina reperelor oferite de antropologia patristică, s-ar putea spune că inechitatea socială, exploatarea nerațională a resurselor, dispariția speciilor, poluarea sau distrugerea ecosistemelor, fiecare dintre acestea și toate deodată arată vulnerabilitățile societății întemeiate, în mod autonom, pe puterile omenești. Datele și statisticile de felul celor prezentate anterior reflectă, întru câtva, faptul că dezvoltarea științelor sau progresul economic al unor națiuni sau regiuni nu fac neapărat lumea mai bună. Științele, tehnologiile sau prosperitatea economică nu conduc, în mod inevitabil, la prosperitatea întregii omeniri. Dimpotrivă, pare că, sub imperativul economic și militar și de pe urma deciziilor politice, „avantajele" create de știință, de tehnică, de dezvoltare în general accentuează și mai mult inechitatea socială, amenințările civilizației la adresa vieții și dezechilibrele mediului înconjurător.

Se știe bine că organismele și populațiile de specii consumă resursele într-un mod rațional. Aceasta poate fi pentru om – ființă înzestrată nu doar cu cel mai mare nivel de inteligență, ci mai ales purtătoare a chipului lui Dumnezeu – un indicator etic pentru orientarea judecăților și a conduitei lui către o viață cumpătată[324]. Din perspectivă teologică,

---

[323] Există unele voci care formulează critici severe la adresa felului cum este asigurată și administrată prosperitatea persoanelor și comunităților din statele dezvoltate. Iată un punct de vedere: „Este iluzoriu să crezi că banii ascultă de raționalitate; ceea ce numim noi economie nu reprezintă decât o dorință materială permanentă și mereu nepotolită" (Pierre RABHI, *Manifest pentru o nouă relație a omului cu pământul*, p. 20). Lorentz remarca și el, în 1972, ceva asemănător, scriind că eroarea *utilitarismului*, resimțită profund în raporturile omului cu lumea, nu este altceva decât „confundarea mijloacelor cu scopul", în acest caz banii fiind considerați, dintr-un mijloc, un scop în sine (Konrad LORENTZ, *Cele opt păcate capitale...*, p. 33).

[324] Din nefericire, situația actuală arată contrariul. Munca și producția agricolă sunt tot mai mult croite pentru a satisface cerințele mecanismelor pieței, fiind orientate spre

înfrânarea și, mai cuprinzător, eforturile viețuirii duhovnicești arată cum planurile vieții omenești, indiferent dacă este vorba despre viața biologică, economică sau socială, pot fi subordonate vieții spirituale, în vederea unei tot mai intense dobândiri a celei din urmă.

Dizarmonia și inechitatea socială nu sunt întâmplătoare, ci naturale, chiar inevitabile dacă ținem seama de condițiile unei vieți afectate de păcat. Așa cum observă teologul grec Panayotis Nellas, lumea nu este în mod deplin în puterea omului. Dimpotrivă, într-o astfel de ordine pervertită de căderea lui, în absența comuniunii cu Dumnezeu, raporturile sunt cumva răsturnate: „Revoltele sincere pentru libertate nu pot decât să conducă la aservire, dezvoltarea mare a producției la abundență, iar păstrarea păcii să reclame sporirea înarmărilor, adică pregătirea pentru război”[325]. Mai general, observă Nellas, toate întreprinderile umane au acest caracter relativ, contradictoriu, fiind umbrite, în variate forme, de imperfecțiune.

Situația aceasta contradictorie remarcată de Nellas, privind acțiunile omului autonom, se întrevede și în alte aspecte ale vieții, ce privesc expunerea noastră. Abundența și bunăstarea conduc adesea la risipă, accentuând indirect sărăcia Lumii a treia; oportunitățile de dezvoltare ale civilizației ajung în multe privințe să angajeze riscurile extincției; diversificarea și folosirea pe scară largă a mijloacelor de comunicare interumană coexistă cu însingurarea tot mai pronunțată a locuitorilor din marile conurbații; dezvăluirea misterelor și frumuseților Creației nu poate opri aservirea distructivă a puterilor și resurselor ei și nici nu reușește să vindece dispoziția tot mai slabă a omului pentru contemplarea frumuseților ei; epopeea cunoașterii, înaintarea omului înspre înțelegerea tot mai temeinică a fenomenelor lui înconjurătoare și ale cosmosului nu-i folosește în mod necesar în descoperirea și înțelegerea de sine. Din perspectivă teologică, în toate aceste situații se poate vedea, de fapt, „o incapacitate umană fundamentală de a-și atinge ținta”[326].

---

profit, ceea ce angajează tot mai multe efecte secundare negative pentru consumator, legate de insecuritatea alimentară.

[325] Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 125.

[326] Alexei NESTERUK, *Universul în comuniune...*, p. 362.

De aceea, în concluzia acestor observații, se poate afirma că toate problemele ecologice, economice sau de etică socială sunt, de fapt, un capitol de antropologie.[327] Îndepărtarea omului de Dumnezeu, dezechilibrul interior persoanei umane cauzează, până la urmă, dizarmoniile lumii. Absența armoniei între puterile sufletești și trupești, lipsa unei vieți curățite de patimi îl aduc pe om în situația de a stăpâni fără înțelepciune și de a exploata fără cumpătare lumea creată.

Exploatarea resurselor și dezvoltarea economică, spune Yannaras, se întemeiază doar pe faptul că mediul înconjurător e considerat de către om „o materie moartă, un bun de consum, un obiect ce servește satisfacerii dorințelor sale"[328]. „Atmosfera otrăvită a regiunilor industriale, scrie el, solurile moarte, apele pline de impurități și de materii descompuse dezvăluie nemijlocit o anume greșeală în relația omului cu universul și eșecul încercărilor lui de a supune realitatea fizică. Supunerea a reușit, prin puterea inteligenței materializate de mașină, dar astăzi, spune Yannaras în alt loc, se dovedește a fi o siluire a naturii și o deteriorare a ei, o siluire care, fără nicio îndoială, reprezintă o amenințare mortală pentru om. Pentru că viața omului și adevărul omului nu sunt cu putință să fie separate de viață și de adevărul lumii care-l înconjoară. Relația este dată și inevitabilă, și orice falsificare sau violare a acestei relații înseamnă o denaturare a rădăcinilor existențiale ale omului"[329].

Subiecte

1. Care sunt principalele probleme globale ale omenirii?

2. Care este specificul perspectivei teologiei ortodoxe privind abordarea inechității sociale și a amenințării ecosistemului?

3. Care sunt considerațiile propuse de reflecția teologică privind resursele planetare și utilizarea lor de către om, în cuprinsul Creației?

---

[327] De regulă, criza ecologică este pusă, în spațiul ortodox, în legătură cu criza spirituală (cf. Sinodul episcopal jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, „Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse", în: Ioan ICĂ jr, Germano MARANI (eds), *Doctrina socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 253).

[328] Karl-Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Pr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 182.

[329] Christos YANNARAS, *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 119.

Bibliografie

1. Felmy, Karl-Christian, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Pr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

2. Frevert, U., Haupt, H.-G. (coord.), *Omul secolului XX*, Ed. Polirom, Iași, 2000;

3. Ică, Ioan jr, Marani, Germano (eds), *Doctrina socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002;

4. Friedman, Thomas L., *Cald, plat și aglomerat: de ce avem nevoie de o revoluție verde și cum putem schimba viitorul într-o lume globalizată*, trad. Laura Guțu și Miruna Andriescu, Ed. Polirom, Iași, 2010;

5. Nellas, Panayotis, *Omul - animal îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

6. Nesteruk, Alexei, *Universul în comuniune: către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, București, 2009;

7. Rabhi, Pierre, *Manifest pentru o nouă relație a omului cu pământul*, Ed. Basilica, București, 2010;

8. Yannaras, Christos, *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000.

V

PROVOCĂRI ALE SISTEMULUI TEHNOLOGIC ACTUAL. O PERSPECTIVĂ A APOLOGETICII ORTODOXE

1. Știința și tehnica în postmodernitate

Cuvinte cheie: *știință, tehnică, tehnologie, postmodernitate, muncă, mutații ale vieții comunitare produse de știință și tehnologii, spațialitate, temporalitate, materie.*

1.1. *Câteva mutații majore în receptarea spațiului, a timpului și a materiei*

1.1.1. ***Postmodernitatea - câteva repere***

Deși a fost introdus în circulație, cu câteva decenii mai devreme, termenul de *postmodernitate* s-a consacrat la sfârșitul anilor '70 prin studiul filosofului Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, intrând în arena dezbaterilor complexe, care au rămas deschise până astăzi[330]. Acestei perioade îi sunt asociate noi structuri sau construcții sociale, forme diferite de creație și raportare la fenomenul artistic, o schimbare radicală în modul de raportare la muncă, la viața comunitară, la politică sau la divertisment. Un inventar sumar, necronologic, de diagnoze ar putea scoate la iveală diversitatea de forme de manifestare și indicii prin care se propune recunoașterea postmodernității, precum și varietatea ariilor unde acesta a pătruns: stimularea senzorială globală - Marshall McLuhan, victoria instantaneului asupra timpului și a efectelor asupra cauzei, cu referire la precipitarea vieții individuale, asaltată de stimuli și oferte - Baudrillard, criza conceptelor, dispariția metafizicii și contaminarea domeniilor vieții culturale, în sens larg, cu rocada între asumpțiile epistemice și cele ontologice, gândirea slabă - Gianni Vattimo,

---

[330] Pentru mențiunile făcute aici și pentru o excelentă prezentare succintă și bogată a reperelor postmodernității, v. Puiu IONIȚĂ, „Despre postmodernism. Situații neclasice ale înțelegerii", în vol. *Limite ale interpretării*, Ștefan AFLOROAEI (coord.), Ed. Fundației Axis, Iași, 2001, pp. 335-348.

tribalizarea societății, epoca post-datoriei - Zygmund Bauman, uitarea ființei - Heiddeger, răsturnarea raportului dintre autor și lector, diseminarea oricărei forme de unitate a spiritului - Jaques Deridda, autoreflexivitatea creațiilor - Steven Connor, infatuarea discursului și autovalidarea sa - Charles Newman, criza legitimării - Habermas, disoluția meta-narațiunilor, declinul autorității culturale europene și mercantilizarea cunoașterii - Jean Francois Lyotard, absența oricărei structuri, moartea omului și o separație între formele de exercitare a cunoașterii și puterii - Michel Foucault, sfârșitul istoriei - Fukuyama, devenirea istoriei un scop în sine - Berdiaev, etica delegitimării, discreditarea idealului uman și a ideii de datorie umană, turbocosnumul și cinematografizarea culturii - Gilles Lipovetsky, marginalizarea instituțiilor academice în raport cu viața publică - Terry Eagleton[331].

Desigur, nu este locul aici pentru analiza profundă a tuturor acestor transformări ale vieții, a cauzelor și a efectelor pe care acestea le au asupra condiției umane. Vom face în cele ce urmează câteva remarci privitoare la întâlnirea dintre știință, sfera tehnică, reflecția filosofică și considerațiile teologiei ortodoxe, în aceste coordonate ale postmodernității.

1.1.2. *Modificări majore în discursul științific și în dezvoltările tehnologiilor: autonomie, pluralism și utilitarism profitabil*

Termenul grecesc τέχνη, care se află la rădăcina cuvintelor „tehnică" și „tehnologie", are o lungă istorie și câteva semnificații care ar putea evidenția unele mutații recente. Folosit în vremea lui Platon pentru a desemna orice iscusință în a face ceva, o competență profesională

[331] Alte abordări utilizate pentru această secțiune: Jean-Francois Lyotard, *Condiția postmodernă: raport asupra cunoașterii*, traducere și prefață de Ciprian Mihali, Ed. Babel, București, 1993; Steven Connor, *Cultura postmodernă: o introducere în teoriile contemporane*, Ed. Meridiane, București, 1999; Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000; Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității: modernism, avangardă, decadență, kitsch, postmodernism*, Ed. Polirom, Iași, 2005; David Harvey, *Condiția postmodernității: o cercetare asupra originilor schimbării culturale*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002; Doru Tompea, *Provocarea postmodernă: noi orientări în teoria socială*, Ed. Polirom, Iași, 2001.

situată în opoziție cu ceea ce este instinctiv (φύσις), cuvântul τέχνη are, începând cu Aristotel, înțelesul de știință aplicată[332]. Pe de o parte, este important de spus aici că τέχνη, folosit în general în tradiția greacă cu semnificația de „meșteșug", „iscusință", „artă" sau „știință aplicată", înseamnă de fapt un anumit tip de cunoaștere orientată spre producerea unor lucruri sau valori. Pe de altă parte, în legătură cu τέχνη trebuie remarcată deosebirea acestor producții cuprinse în sfera lui și o altă arie practică (φύσις), pe care grecii o legau de viețuirea înțeleaptă, de practicarea virtuților (adică φρόνησις)[333].

Michel Henry sesizează că, în sens originar, τέχνη desemnează „un *a face* care poartă în sine propria sa cunoaștere", o cunoaștere originară „care își află esența în faptul de a face"[334]. Plecând de aici, el conchide că, la origine, τέχνη nu este altceva decât „expresia vieții", „punerea în operă a puterilor corpului subiectiv"[335].

Desigur, raportul acesta dintre tehnică și știință, în forma pomenită în gândirea greacă, nu a rămas neschimbat. În filosofia științei găsim că la începutul Evului Mediu, știința și tehnica s-au dezvoltat împreună, într-un proiect ce urmărea progresul comunităților omenești, urmând o perioadă în care știința se dezvoltă autonom, anume între secolele XVII-XIX. Ulterior avem de-a face cu o resituare a raportului știință-tehnică, determinate de descoperirile extraordinare ale fizicii și biologiei din secolul al XX-lea, precum și de aplicațiile informaticii, elemente care șterg tot mai mult granițele dintre știință și tehnologie[336].

Toate acestea se dovedesc importante întrucât, așa cum vom vedea în continuare, tehnica, deși a invadat lumea în care trăim, are în multe privințe legături tot mai slabe cu viața. Valuri succesive, în calea istoriei ultimilor decenii, au produs toate aceste transformări: industrializarea și pătrunderea științelor în mecanismele de planificare și dezvoltare economico-socială, *boom*-ul economic al anilor '60, urbanizarea, abundența și diversificarea sectorului de servicii, apariția industriilor

---

[332] Francis PETERS, *Termenii filosofiei grecești*, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 268.
[333] Francis PETERS, *Termenii...*, p. 269.
[334] Michel HENRY, *Barbaria*, Ed. Institutul European, Iași, 2008, p. 83.
[335] Michel HENRY, *Barbaria*, p. 87.
[336] Ilie PÂRVU, *Introducere în epistemologie*, Ed. Polirom, București, 1998, pp. 93-96.

culturale standardizate, invazia piețelor de larg consum cu produse tehnice, destinate uzului casnic toate catalizate de rețelele de mediatizare.

Postmodernitatea se distinge oarecum de perioada anterioară ei prin faptul că acum știința este tot mai mult aservită tehnologiilor. Scurtarea timpului, comprimarea spațiului, metamorfozele muncii și educației, reorganizarea spațiului public, explozia industriei de divertisment, amenințarea mediului înconjurător, relativismul moral, toate acestea sunt identificate astăzi ca schimbări majore. Devine tot mai evidentă expansiunea utilitarismului, o anumită gândire slabă, care depășește cu greu suprafața lucrurilor, o gândire „operatorie”[337] orientată spre „creșterea performanței și a „*output*-ului operațional”[338], a ceea ce este profitabil, valorificabil în plan economic.

Orientată tot mai mult spre tehnică, știința închide orizontul metafizic al vieții. Opțiunile morale devin ambivalente – „util” nu este neapărat „bun”, sau „frumos” nu trebuie să fie „adevărat”[339] – încât s-ar putea spune că vremurile actuale aparțin „ambiguității morale puternic resimțite”, în care există o libertate de alegere „de care înainte nu se bucura nimeni”, dar care „ne și aruncă într-o stare de nesiguranță ce înainte nu a fost niciodată atât de agonizantă”[340].

Trăim într-o epocă dinamică, în care tehnica și știința se delimitează din ce în ce mai greu și se pătrund din ce în ce mai des. Se întrevede faptul că preluând tot mai multe roluri și activități omenești, tehnica dovedește un anumit „rol derizoriu” care îi este lăsat „vieții și cunoașterii sale”[341]. Totul pare a fi construit din ce în ce mai mult de către știință, cum constată Michel Henry, și din ce în ce mai mult în funcție de ea și pentru ea[342].

În fine, în studiul său privind condiția postmodernă din 1979, Lyotard remarcă faptul că știința reprezintă o întreprindere umană care se autolegitimează. În același timp, ea luptă împotriva jocului de limbaj al

337 Maurice MERLEAU-PONTY, *Ochiul și Spiritul*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj, 1999, p. 15.

338 Steven CONNOR, *Cultura postmodernă...*, p. 43.

339 Zygmunt BAUMAN, *Etica postmodernă*, p. 9.

340 Zygmunt BAUMAN, *Etica postmodernă*, p. 26.

341 Michel HENRY, *Barbaria*, trad. Irina Scurtu, Ed. Institutul European, Iași, 2008, p. 96.

342 Michel HENRY, *Barbaria*, p. 97.

narațiunii, pe care îl asociază cu ignoranța, barbaria, prejudecata, superstiția sau ideologia. Însă, dacă în perioada Revoluției Franceze, știința avea un rol central în împlinirea idealului de eliberare a umanității de sclavie, prin contribuția ei la „atingerea libertății absolute"[343], pe parcursul secolului al XX-lea știința pierde acest rol semnificativ. Sunt constatate o serie de limite în discursul științific, în precizia rezultatelor, în interiorul paradigmelor, știința „lovindu-se de paradoxuri și punând întrebări indeterminabile, în sensul nu al unor întrebări care nu au răspuns, ci al unor întrebări care – se poate demonstra în principiu – nu își pot găsi un răspuns"[344]. Treptat, siguranța discursului științific este tot mai puțin prezentă în spațiul cultural, făcând loc pluralismului.

1.1.3. *Schimbarea percepției asupra spațialității și temporalității*

Sub presiunea realizărilor tehnice, care au pătruns în toate aspectele vieții noastre schimbând semnificativ coordonatele mediului de viață, spațiul și timpul traversează diverse forme de comprimare sau întindere, în cele mai neașteptate situații de viață.

Este un fapt comun că mass-media produce o comprimare spațio-temporală, întrucât în special televiziunile și radiourile de știri sunt preocupate să adune evenimente de pe întreg cuprinsul globului pe care le difuzează apoi, în timp real, pretutindeni. Însă comprimarea aceasta spațio-temporală a pătruns și în câmpul vieții cotidiene, fiind de exemplu prezentă în accesul la hrană. Există, așa cum constată David Harvey, o comprimare spațio-temporală în noile obiceiuri alimentare, posibilă prin circulația produselor de consum, printr-o globalizare a culturii alimentare, catalizată de rețelele supermarketurilor ce traversează toate continentele, și care pun la dispoziții hale imense ce pot strânge la un loc „întreaga bucătărie a lumii"[345]. Steven Connor evidențiază, pe seama altor autori, noi structuri spațio-temporale în creațiile artistice, în videoclipuri sau reclamele publicitare.

---

[343] Steven CONNOR, *Cultura postmodernă...*, p. 40.

[344] Steven CONNOR, *Cultura postmodernă...*, p. 42.

[345] John TOMLINSON, *Globalizare și cultură*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002, p. 173.

Dar, cum se știe, temporalitatea, structura duratelor a suferit numeroase alte modificări, fie că vorbim despre timpul petrecut în viața privată sau în activitățile publice, fie că ne referim la temporalitate și spațialitate în creația artistică, în cazul filmului în format 3D sau al muzicii, sau la raportarea față de timp și spațiu în desfășurarea unei călătorii urgente, cu un mijloc de transport rapid, dar și la valoarea timpului în activitățile economice, în industrie sau în activitățile bancare și bursiere, întinse, de cele mai multe ori, pe meridiane diferite, având fuse orare distincte.

Au apărut, de asemenea, mutații sau forme noi de receptare a spațialității și distanțelor, determinate de alte aspecte ale globalizării, de pe urma mobilității profesionale, a deteritorializării activităților, dar și ca rezultat al integrării unităților administrative mai mici în regiuni politico-economice mai vaste. În același timp, spațiul cultural se extinde și se deschide către o dimensiune cosmopolită, prin circulația persoanelor și a producțiilor culturale, prin creșterea volumului de traduceri, prin internaționalizarea producțiilor muzicale și de film, precum și prin rețelele globale de distribuție a producțiilor culturale sau prin internet. Marshall McLuhan observa, încă din 1964, că tehnologiile media pot fi privite ca „extensii ale omului", „extensii" spațiale ale simțurilor umane sau ale corpului însuși, care culminează cu viziunea „satului global" unde „circuitele electrice au răsturnat regimul timpului și al spațiului și revarsă asupra noastră, instantaneu și continuu, preocupările tuturor celorlalți"[346].

Simultan cu această deformare a spațiului, se petrece o deformare a timpului, operată pe mai multe paliere. La modul poate cel mai amplu, mijloacele de comunicare în masă reduc, prin transmisiunile directe, timpul scurs de la petrecerea unui eveniment până la receptarea lui de către public. În același timp, duratele trec mai ușor, întrucât densitatea de evenimente pe unitatea de timp este din ce în ce mai mare. Clipele sunt împovărate cu o sumedenie de evenimente. Constatarea existențială cu privire la trecerea timpului îi este aproape interzisă astăzi spectatorului lumii, de mulțimea tot mai mare de

[346] Marshall McLuhan, Quentin Fiore, *The Medium is the Massage*, Penguin Books, Harmondsworth, 1967, p. 16, *apud* John Tomlinson, *Globalizare și cultură*, p. 217.

întâmplări puse în undă care ajung să se înghesuie în centrul atenției lui, solicitându-i efortul de a le reține și înțelege.

Într-un alt plan, distanțele, durata călătoriilor sunt comprimate prin accesul la transporturi performante, de mare viteză. În fine, multe ramuri din industrie, inclusiv industriile culturale, s-au specializat în „accelerarea timpului de circulație" a produselor, prin „producerea și difuzarea imaginilor", dar și „accelerarea timpului de circulație a capitalului în producție, comercializare și consum, care face ca viitorul să nu mai poată fi perceput decât în măsura în care este integrat în prezent", și în care și „experiența trecutului se comprimă într-un prezent copleșitor"[347].

Un impact chiar mai puternic decât circulația producțiilor culturale se face simțit prin intermediul mijloacelor de comunicare utilizate de fiecare persoană în parte. Telefonul, internetul, videoconferința, teleprezența nu sunt altceva decât posibilități tehnice de abolire a distanțelor și de extindere a spațiului de prezență, dincolo de limitele simțurilor, de perimetrul în care trăim fizic. Ținând seama de acestea, s-ar putea spune că omul se raportează diferit la spațiu, întrucât poate fi prezent chiar și acolo unde nu este prezent fizic: „evoluția mijloacelor de comunicare a scăzut importanța prezenței fizice pentru modul în care trăim experiența oamenilor și a evenimentelor [...]. În ziua de azi, spațiile limitate fizic sunt mai puțin importante, din moment ce informațiile pot curge prin pereți și pot străbate în grabă distanțe mari. În consecință, *unde* te afli are mai puțină legătură cu ceea ce știi sau trăiești. Mijloacele electronice de comunicare au modificat importanța timpului și spațiului pentru interacțiunea socială"[348].

Într-o altă privință însă, s-ar putea spune că spațiul se contractă. Este vorba aici de constatarea că perimetrul intimității e tot mai mult invadat de sfera publică, prin sarcinile profesionale care ocupă viața și spațiul casnic, dar și procesul răsturnat, în care sfera privată pătrunde în sfera publică, prin obișnuințele publicizării intimității, prin

---

[347] David HARVEY, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002, p. 292.

[348] *apud* John TOMLINSON, *Globalizare și cultură*, p. 217.

expunerile vieții personale în cadrul unor emisiuni de televiziune sau prin conexiunile la internet. Se propun aici situații precum cea a *intimității descorporate* – care face referire la întâlnirile între persoane îndepărtate spațial, produse în spațiul virtual, dar și cea de *intimitate publică*, cu trimitere la modul cum este receptată comunicarea cu cineva aflat la distanță, prin intermediul unei convorbiri telefonice purtată, cum se întâmplă adesea, într-un spațiu public, în vecinătatea unor necunoscuți[349].

Chiar dacă ne oprim doar la aceste indicii, putem trasa conturul unei situații noi de viață, unde avem de-a face cu alte structuri de spațiu-timp, pe care omul societăților contemporane, prin media sau prin modul în care consumă hrana, se situează diferit în raport cu timpul și spațiul lumii.

1.1.4. *Prefacerea raporturilor omului cu materia lumii*

Dezvoltarea fără precedent din ultimele decenii a continuat să producă mutații profunde și rapide în raportul dintre om și natură, dar și dintre om și profesiile sale. Prin nanotehnologii sau prin fisiune nucleară, de exemplu, știința și tehnica oferă posibilitatea „construirii" de noi molecule sau elemente chimice, care nu există în mod natural, încât se poate spune că tehnica a depășit teritoriul manipulărilor clasice executate cu materialul naturii, „producând" întrucâtva, o altă „natură", artificială. Pe de altă parte, mașinile construite de om se apropie astăzi de „modul de existență al obiectelor naturale", procedeele existente în natură sunt folosite tot mai mult în inginerie (*mimetica*), iar tehnica miniaturizată este inaccesibilă mâinilor omenești, microprocesoare ce încorporează o complexitate considerabilă de funcții fiind folosite de către om fără să fie activate manual[350]. În felul acesta, omul se îndepărtează tot mai mult de experiența directă a naturii, resimțind și exercitându-și tot mai des, posibilitățile de manipulare, de stăpânire a lumii.

---

[349] John TOMLINSON, *Globalizare și cultură*, pp. 230-237.

[350] Dominique BOURG, „Tehnică", în *Dicționar de Istoria și Filosofia Științelor*, Dominique LECOURT (coord.), Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 1320.

În același timp, prin faptul că tehnica preia tot mai multe roluri și activități omenești, omul și viața par a fi trecute într-un plan secund; mersul lumii vădește „rolul derizoriu" care îi este lăsat „vieții și cunoașterii sale"[351]. Îngrijorarea lui Henry e justificată: totul pare a fi construit din ce în ce mai mult de către știință, și din ce în ce mai mult în funcție de ea și pentru ea. În lumea în care trăim, scrie el, „nu mai este necesară nici măcar intervenția minimală a vieții, de pildă sub forma unei pârghii de comandă ce trebuie deplasată, aceasta tinzând să dispară în măsura în care dispozitivul este proiectat în așa fel încât să fie capabil să se autoregleze și să se autocontroleze el însuși"[352]. S-ar putea spune deci, că pe măsură ce tehnica se dezvoltă, iese tot mai mult la iveală o anumită autonomie a activităților ei, și o extindere a ei care amenință viața.

1.2. *Mutații majore în înțelegerea muncii, în raportarea la semeni și la lume*

1.2.1. ***Metamorfozele muncii***

Am văzut că știința și tehnica au produs mutații importante privind modul cum receptăm materia lumii, spațiul și timpul ei, și că toate acestea au o rădăcină importantă în chiar felul de a face știință.

Este semnificativă aici observația lui Michel Henry, potrivit căreia utilizarea excesivă a tehnicii poate determina atrofierea puterilor omenești, slăbirea capacităților noastre de a ne deschide către lume. Tot ceea ce făcea omul în trecut, constată Henry, face acum robotul. „Doar că robotul nu face nimic, el nefiind decât declanșarea și funcționarea unui mecanism. Singura acțiune reală care subzistă [...] este actul de a apăsa pe un buton de comandă. Încă de la începutul erei industriale și ca simplu efect al înlocuirii progresive a „forței de muncă" cu energiile naturale, era posibilă prefigurarea reducerii activității lucrătorilor la o muncă de supraveghere, care echivalează cu atrofia cvasitotalității potențialităților subiective ale individului viu și, astfel, cu o stare de neliniște și

[351] Michel HENRY, *Barbaria*, p. 96.
[352] Michel HENRY, *Barbaria*, p. 97.

nemulțumire crescânde"[353]. S-ar putea spune că mașinile moderne, dispozitivele tehnice performante „iau" din mâna omului tot mai mult și mai des „peticul de natură" explorat în mod obișnuit prin munca proprie. Tehnica preia tot mai multe din lucrurile și resursele cu care omul era obișnuit să lucreze, restrângându-și semnificativ orizontul experiențial, conducând treptat, către ceea ce Gadamer consideră a fi o adevărată inculturație a simțurilor.

Mai mult decât atât, dispozitivele tehnice tot mai performante, așa cum afirmă Michel Henry, dictează astăzi tot mai mult lucrătorului, stabilind prin funcțiile lor, „natura și modalitățile puținului care-i rămâne [omului] de făcut", încât, în munca propriu-zisă, nu se mai ține cont de om decât „în măsura exactă în care dispozitivul trebuie să permită intervenția" lui[354]. Cel mai adesea, cum constată alți autori, astăzi, în munca industrială, deprinderea unei profesii se desfășoară într-o direcție opusă parcursului tradițional al uceniciei. În culturile vechi deprinderea unei meserii putea fi trecută în rândul experiențelor întrucâtva inițiatice. În prezent însă, lucrătorul nu mai pune nimic din el însuși în ceea ce face. Profesia înseamnă acum desfășurarea unor acțiuni, gesturi sau comportamente standardizate, pentru că, în cazul multor profesii, activitatea nu constă decât în „a face să se miște o mașină", în execuția mecanică a unor mișcări, fără a le mai înțelege rațiunea sau rezultatul, încât, mașina va fi cea care va realiza în realitate obiectul[355].

Tot la acest capitol, care face referire la mutațiile majore ale muncii, și la felul cum ea este afectată de tehnologii, e semnificativă și diminuarea considerabilă a responsabilității morale. Exemplele ce pot fi date aici au în atenție divizarea muncii. Zygmunt Bauman, într-o evaluare a eticii postmoderne, proclamă o adevărată eră a post-datoriei: „prin specializarea și funcțiile pentru care timpurile noastre sunt notorii [...], aproape fiecare acțiune implică mulți oameni și că fiecare dintre ei face doar o mică parte din lucrarea generală [...] încât

[353] Michel HENRY, *Barbaria*, pp. 95-96.

[354] Michel HENRY, *Barbaria*, p. 96.

[355] Rene GUENON, *Domnia cantității și semnele vremii*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 74.

nimeni nu poate revendica în mod rezonabil și convingător (sau nu poate fi acuzat de) „paternitatea" (sau responsabilitatea) pentru rezultatul final. Păcat fără păcătoși, crimă fără criminali, vină fără vinovați! Răspunderea pentru consecințe este, ca să spunem așa, navigantă, negăsindu-și nicăieri limanul firesc[356].

1.2.2. ***Distorsiuni științifice și tehnice în receptarea lumii și a vieții***

În această nouă manieră de înțelegere a științei, absorbită de tehnică[357], raporturile omului cu lumea se schimbă. Știința ancorează viața și reflecția omului tot mai mult în lumea materiei. Fixația în concretul lumii sensibile se face și mai mult prin multitudinea dispozitivelor tehnice care invadează viața și care deservesc nu doar nevoile omului, ci și plăcerile trupului. Până la urmă, știința pare să rămână atașată de fizica corpurilor până și în cele mai metafizice preocupări ale ei. Prin felul în care este preocupat de originea și finalitatea universului, căutând o teorie întru toate explicativă, mintea omului, observă Alexei Nesteruk, „fizicalizează taina originii", tinzând să o caute în forma unei cauze descriptibile printr-o teorie științifică. Cosmologia, așadar, ultimul proiect ce mai păstrează urmele unei deschideri metafizice, prin intențiile de cuprindere a istoriei universului și a ființei într-o explicație cu sens[358], sfârșește tot în lumea materiei.

Studiile comportamentului uman evidențiază că în regiunile urbane se conturează adevărate „pattern-uri", tipologii specifice: petrecerea timpului liber în spații destinate cumpărăturilor, durate de timp mai mari alocate divertismentului, durate importante de timp alocate programelor informative și activităților de socializare petrecute în spații publice, participare la viața comunități, prin implicarea în activitățile organizațiilor civile sau prin intermediul grupurilor existente în spațiul virtual.

---

[356] Zygmunt BAUMAN, *Etica postmodernă*, p. 24.

[357] Dominique BOURG, „Tehnică", în Dominique LECOURT (coord.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, p. 1320, col. II.

[358] „Filosofia – scrie Edmund Husserl – debutează sub forma cosmologiei: așa cum este, ea este de la sine, mai întâi interesul ei teoretic, orientată spre natura corporală" (*Criza umanității europene și filosofia*, Ed. Paideia, București, 1997, p. 56).

Între cele mai pregnante schimbări, cu ușurință se poate vedea cum omul experiază un alt raport cu natura. În marile orașe, viața lui și a comunităților, în general, se desfășoară la o distanță tot mai mare de teritoriul mediului natural. În urbea luminată și zgomotoasă, privirea omului, capabilă să întâlnească abisul înstelat al cerului, se oprește de cele mai multe ori la altitudini mărunte, orizontul deschiderii lui rămâne captiv în perimetrul orașului. Sufletul omenesc, chemat spre reflecția metafizică și spirituală, nu întâlnește prea des noaptea tainică a universului, încât are rar prilejul să vadă în sine și în el miracolul vieții și al conștiinței. Admirația omului trece rar, ca și vederea lui, dincolo de lumea operelor omenești care stăpânește cea mai mare parte din oraș.

Pe de altă parte, natura mai are doi concurenți importanți în cucerirea timpului liber de care dispune astăzi omul: televizualul și virtualul. Pe de o parte, avem de-a face cu nenumărate forme de programe de *entertainement* televizat, filme, seriale, emisiuni de știri ce prezintă evenimente din toată lumea, într-o formă bine realizată, cu un suport tehnic și o calitate a imaginii de foarte bună calitate. Statisticile arată că omul recent alocă, în medie, între două și patru ore pe zi televizorului. Pe de altă parte, un întreg univers virtual se extinde tot mai mult în fiecare clipă, cu fiecare ofertă, cu fiecare website, cu fiecare joc pus în vânzare, cu fiecare nou utilizator care se conectează la imensa lume virtuală ascunsă în spatele ecranelor computerelor, extinsă, în plasa de sute de mii de kilometri de fire, peste întreg pământul. În felul acesta, realul este cuprins de virtual. „Ne aflăm, scrie Lipovetski, pe ultima culme: acum realul intră în virtual. Cu «virtualul-real», jocul on-line hipermodern a inventat *ecranul oximoronic* care, unind contrariile, falsul și adevărul, fictivul și autenticul, dă naștere unei forme experiențiale inedite[359]. Prin aceasta, utilizatorul, care poate fi un om respectabil în viața de toate zilele, „experimentează" în virtual, sub protecția unei identități false, camuflat în trupul și în chipul unui avatar, o viață eliberată de orice constrângere legală sau morală, într-o comunitate situată înafara oricărei jurisdicții reale. El pare să găsească aici spațiul perfect pentru „exprimarea" liberă a vieții, teritoriul ideal

[359] Gilles LIPOVETSKY, Jean SERROY, *Ecranul global: cultură, mass-media și cinema în epoca hipermodernă*, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 267.

pentru irumperea tuturor defulărilor sale, locul cel mai potrivit pentru expresia impulsurilor eliberate de orice formă de cenzură.

Filosoful german Hans-Georg Gadamer observa într-un studiu, faptul că formarea omului presupune, între altele, și o formare a simțurilor. El propunea, în acest sens, ideea de cultură a simțurilor, o cultură care ar trebui să vizeze dezvoltarea a ceea ce el a numit „inteligența simțurilor", în sensul unei deschideri care să se opună „comportamentului instinctiv, prejudecăților necontrolate, deformării cauzate de afecte și invaziei haotice de stimuli"[360]. Chestiunea este remarcată și de Connor, care îl invocă pe Jean Baurdillard, critic recunoscut al postmodernității mediatice: „Masa totală a reprezentărilor în film, televiziune, publicitate, și expansiunea exponențială a informației nu numai că amenință integritatea lumii private, ci de fapt desființează însăși distincția dintre privat și public. Așa cum lumile private ale unor indivizi reali sunt necruțător acaparate de televiziuni, prin înmulțirea explorării familiare a vieților private și a documentarelor care afișează intimitatea lor, tot la fel, și universul privat ajunge să cuprindă sau să găzduiască lumea publică a evenimentelor reale care devin pe loc accesibile, grație televizorului din fiecare cameră de zi". „Explozia de transparență", cum o numește Connor, e considerată de Baudrillard „obscenitate", întrucât „nu mai există niciun spectacol, nicio scenă", și pentru că „totul este expus în lumina crudă și neiertătoare a informației și comunicării"[361].

1.2.3. *Schimbări majore în maniera de raportare a omului la semeni*

O parte importantă din populația lumii trăiește în comunități urbane. La nivelul anului 2000, statisticile arătau că 75% din populația țărilor dezvoltate este situată în zone urbane cu populație densă[362]. Abordări

---

[360] H.-G. GADAMER, „Omul și mâna în procesul de civilizație actual", în vol. *Elogiul Teoriei. Moștenirea Europei*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 100.

[361] Steven CONNOR, *Cultura postmodernă. O introducere în teoriile contemporane*, Ed. Meridiane, București, 1999, p. 243.

[362] *The State of the world's cities report 2001*, Nairobi: United Nation Center for Human Settlements.

sociologice importante au avut în atenție fenomenul urbanizării, scoțând la iveală rădăcinile lui economice și industriale, dar și implicațiile culturale sau sociale (cum ar fi schimbarea practicilor comunicării interumane prin folosirea mijloacelor de comunicare la distanță sau diversificarea mediilor informative, presă, radio, televiziune, internet).

Fără îndoială, există numeroase avantaje sau beneficii pentru locuitorii zonelor urbane. În cuprinsul lor sunt, de regulă, servicii medicale mai bune, o ofertă educațională mai variată, mai multe locuri de muncă, o rețea de piețe, dar și servicii de transport și utilități. Există numeroase beneficii de pe urma conviețuirii în așezări urbane, chiar dacă orașele sunt aglomerate. De exemplu, unele rezultate care arată că folosirea pe scară largă a dispozitivelor electronice sau inteligente, a ecranelor informative, utilizarea telefoanelor mobile și a internetului precum și accesul la celelalte servicii, reprezintă tot atâtea experiențe ce par să determine o dezvoltare mai rapidă a inteligenței copiilor[363]. În mod cert, sunt multe alte situații aspecte care ar putea fi adăugate aici.

Totuși, o serie întreagă de aspecte negative au devenit pregnante în comunitățile aglomerate: declinul instituției familiei, destructurarea comunității, erodarea codurilor morale, dezorganizarea socială, creșterea ratei criminalității, adâncirea inechităților sociale[364]. În numeroase zone urbane extinse locuiesc în prezent, mai ales la periferie, persoane marginalizate, stigmatizate, unele profund afectate de sărăcie, altele victime ale discriminării. Periferiile marilor orașe ascund, de multe ori, și persoane cu un comportament reprobabil sau consumatori de droguri, persoane fără familie, fără adăpost sau fără venituri, infractori sau persoane violente; de multe ori, persoane de acest fel sunt prezențe „obișnuite" în zonele sărace sau depărtate de centrele administrative ale marilor orașe civilizate. La aceste situații se adaugă și faptul că urbanizarea reprezintă un mediu de insecuritate profesională[365].

---

[363] Mary GAUVAIN et al., *Contributions of Societal Modernity to Cognitive Development: A Comparison of Four Cultures. Child Development*, 2009, vol. 80, nr. 6, p. 1628.

[364] A.T. GERONIMUS, „Urban Life and Health", în: *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Oxon, UK: Elsevier, 2001, vol. 24, pp. 16026-16029.

[365] E. ANDERSON, „Urban Entography", în *International Encyclopedia of the Social-Behavioral Sciences* (2001), Neil J. SMELSER, Paul B. BALTES (eds), în versiune electronică.

Dar raporturile între semeni se resimt și de pe urma întâlnirii omului cu eficiența procedeelor tehnice. În bună măsură, mania procedurilor și formalizarea acțiunilor individuale sau colective din spațiul public, ar putea fi privită ca rezultat al încredințărilor privind eficiența tehnicii în materie de producție. H.-G. Gadamer remarcă, de exemplu, „eficientizarea" relațiilor interumane din spațiul profesional sau educațional, chestiune care lipsește, până la urmă, lumea vieții de experiențele formative, de inițiativele de întrajutorare, de expresiile vii ale iubirii dintre semeni. Exemplul cel mai facil de relații formalizate îl oferă serviciile publice. Dezumanizarea, extensia procedurilor non-umane în rândul serviciilor este prezentă adesea acolo unde relațiile interumane clienți-angajați sunt sau se doresc a fi standardizate. Un exemplu bun aici ar putea fi restaurantele *fast-food*, unde mișcarea angajaților este atent supravegheată, iar programele de pregătire a personalului transmit scenariile pe care angajații trebuie să le cunoască și să le aplice în relația cu publicul consumator. Sunt stabilite deja propozițiile de întâmpinare, maniera de raportare, celelalte elementele cheie ale comportamentului zilnic de la locul de muncă[366].

1.2.4. *Proximitatea fizică și distanța morală față de semeni*

Toate acestea ne îndreptățesc să afirmăm și altceva: că viața în aglomerările urbane ne poate îndepărta și de semenii noștri. Profesia sau de stilul de viață, valorile împărtășite sau vestimentația, multe alte aspecte ale vieții pot deveni și devin adesea criterii de departajare a semenilor noștri, a vecinilor sau cunoscuților. Sociologii afirmă că, urmărind să instituie un teritoriu de viață cât mai confortabil, omul din mediul urban trasează granițele de siguranță. În lumea lui imaginară, el include pe cei ce par să îi semene, persoanele care împărtășesc același sistem de valori sau standard de viață[367]. În acest teritoriu imaginar omul se simte mai protejat, pentru că, spun sociologii, el crede că

[366] George RITZER, *Globalizarea nimicului*, Ed. Humanitas, București, 2010, p. 44.

[367] Zygmunt BAUMAN, Tim MAY, *Gândirea sociologică*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 55.

poate înțelege, cu mai multă ușurință, intențiile și mesajele semenilor săi, atitudinile și comportamentele lor.

1.2.5. *O radiografie a comunității secularizate: necunoscuți, străini și dușmani*

Omul se îndepărtează tot mai mult de semenii săi, pe care îi cataloghează ca fiind diferiți. De aceea, în marile orașe, în multe situații oamenii nu sunt doar necunoscuți între ei. Adesea, pentru locuitorul orașului, necunoscuți sunt *străini* și, în multe situații *străinii* sunt *dușmani*. Tendința aceasta de segregare a populației se manifestă adesea prin instaurarea unei distanțe spirituale între cei ce se consideră diferiți, sau prin separarea geografică, în cartiere și suburbii, în teritorii destinate, în principal, unui anumit „tip" de locuitori: „Zonele rezidențiale exclusive, spune Zygmunt Bauman, păzite de companii specializate particulare, nu sunt decât un exemplu al fenomenului, în care cei cu mijloace financiare îi exclud pe cei care nu se bucură de posibilități ce decurg din venit și avere"[368]. La fel se întâmplă și în cazul unor locuri publice, unde se practică selecția clienților după diverse criterii, vestimentație, vârstă sau culoarea pielii, tocmai în ideea de a „verifica" identitatea necunoscuților, transformându-i de fapt din *străini* în „persoane concrete" ce împărtășesc aceleași „valori".

1.2.6. *Neatenția politicoasă – nepăsare civilizată pentru protejarea intimității*

Este important de subliniat faptul că, potrivit considerațiilor de ordin sociologic, locuitorii marilor orașe tind să evite întâlnirea cu necunoscuții. E ceea ce sociologul Ering Goffman a numit *neatenție politicoasă* arătată străinilor, caracterizată prin „modalități complexe de a ne preface că nu privim și nu ascultăm, sau de a adopta posturi ce sugerează că nu vedem și nu auzim, ba chiar că nu ne pasă de ceea ce fac cei de lângă noi"[369]. *Neatenția politicoasă* a devenit, în

[368] Zygmunt BAUMAN, Tim MAY, *Gândirea sociologică*, p. 61.
[369] Zygmunt BAUMAN, Tim MAY, *Gândirea sociologică*, p. 62.

multe situații, o adevărată rutină, marcând decisiv raportările omului la semenii săi.

Oamenii simpli din comunitățile rurale au o altă conduită în locurile publice, în metrou, în locurile unde sunt învecinați cu semenii lor. În multe cazuri ei sunt mirați de răceala raporturilor interumane manifestată de cei ce locuiesc în oraș, mai ales atunci când oamenii stau *fizic* foarte aproape unii de alții, în metrou sau în lift. Este ceea ce remarcă sociologul Bauman: „Nou veniții (în comunitatea urbană), neobișnuiți cu contextul urban, sunt adesea frapați de astfel de obișnuințe, care pot însemna pentru ei o stranie asprime și o rece indiferență din partea populației. Oamenii sunt incredibili de apropiați din punct de vedere fizic, însă spiritual par depărtați unii de alții. Pierduți în mulțime, avem un sentiment de abandonare, de «fiecare pe cont propriu», sentiment care, la rândul lui, duce la singurătate"[370].

În înțelegerea lui Bauman, răceala aceasta în raporturile dintre oameni nu este altceva decât o formă de „salvare" a propriei intimități în fața asaltului public de întrebări pe care curioșii de lângă noi ar putea să îl lanseze ca replică la deschiderea și interesul pe care noi l-am arătat față de ei. În același timp însă, scrie Bauman, protejarea sau salvarea intimității se face cu un preț scump: pierderea sprijinului, a solidarității sociale. Singurătatea, scrie el, este prețul plătit pentru protejarea spațiului privat: „Odată cu explozia fantastică a vieții urbane, vine și indiferența rece a oamenilor, alimentată de multitudinea interacțiunilor determinate de schimbul de bunuri și servicii"[371].

Ceea ce se pierde, continuă Bauman, în toate acestea, este tocmai caracterul moral al relațiilor umane. Societatea urbană, prin paleta largă de servicii, prin vastele spații comerciale și prin industria divertismentului, oferă astăzi oamenilor posibilitatea să se întâlnească unii cu alții, să comunice aproape în permanență, dar fără să participe existențial unii la viața altora. Oamenii se întâlnesc foarte des, dar se ajută tot mai puțin. Întâlnirile sunt plăcute, dar ecoul lor se șterge repede. Aceasta se poate observa chiar și numai păstrând perspectiva sociologiei, întrucât

[370] Zygmunt BAUMAN, Tim MAY, *Gândirea sociologică*, p. 62.

[371] Zygmunt BAUMAN, Tim MAY, *Gândirea sociologică*, p. 63.

responsabilitatea morală pentru semeni presupune un altruism necondiționat, impulsul de a ajuta, fără să fie necesară o acoperire în beneficii. Urbanizarea face ca oamenii să trăiască în orașe cu densități tot mai mari, în proximitatea tot mai strânsă a semenilor lor, dar să experieze o singurătate din ce în ce mai pronunțată, o distanță morală tot mai greu de depășit către semenii lor. De aceea, sociologul amintit afirmă că *neatenția politicoasă*, ca formă de protecție împotriva străinilor ce ar putea tulbura ordinea spațiului nostru privat, „nu este prea departe de indiferența morală”[372].

Subiecte

1. Enumerați câteva caracteristici ale postmodernității
2. Prezentați câteva din efectele pe care producțiile culturale și tehnice ale postmodernității le au asupra vieții spirituale personale și comunitare
3. Care este perspectiva vieții spirituale privitoare la cultura și oferta divertismentului?

Bibliografie

1. Bauman, Zygmunt, *Etica postmodernă*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000;

2. Călinescu, Matei, *Cinci fețe ale modernității: modernism, avangardă, decadență, kitsch, postmodernism*, Ed. Polirom, Iași, 2005;

3. Compagnon, A., *Cinci paradoxuri ale modernității*, Ed. Meridiane, București, 1997;

4. Connor, Steven, *Cultura postmodernă: o introducere în teoriile contemporane*, Ed. Meridiane, București, 1999;

5. Gadamer, H.-G., *Limite ale interpretarii*, coord. Ștefan Afloroaei, Ed. Fundației Axis, Iași, 2001;

6. Grigorie Palama, Sf., *Despre cunoștința naturală*, cap. 32, în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, București, 1997;

7. Harvey, David, *Condiția postmodernității: o cercetare asupra originilor schimbării culturale*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002;

[372] Zygmunt BAUMAN, Tim MAY, *Gândirea sociologică*, p. 64.

8. Koninck, Thomas de, *Noua ignoranță și problema culturii*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2001;

9. Lyotard, Jean-Francois, *Condiția postmodernă: raport asupra cunoașterii*, Ed. Babel, București, 1993;

10. Nellas, Panayotis, *Omul - animal îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

11. Nesteruk Alexei, *Universul în comuniune: către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Curtea Veche, București, 2009;

12. Tompea, Doru, *Provocarea postmodernă: noi orientări în teoria socială*, Ed. Polirom, Iași, 2001;

13. Tomlinson, John, *Globalizare și cultură*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002.

2. Sistemul tehnologic actual – factor determinant în dizolvarea și deturnarea identității și vieții personal-comunitare din societatea contemporană

Cuvinte cheie: *tehnologie, utilitarism, eficiență tehnocratică, sistem tehnologic, persoană, comuniune.*

2.1. *Momente și tendințe semnificative în istoria și filosofia tehnologiei*

Se poate afirma că în perioada interbelică au existat anumiți pionieri în cercetarea care vizează istoria tehnologiei și impactul acesteia în societate. În acest sens pot fi amintiți Abbot Payson Usher (*A History of Mechanical Inventions*, 1929), Lewis Mumford (*Technics and Civilization*, 1934), Roger Burlingame (*March of the Iron Men*, 1938; *Backgrounds of Power*, 1949). Totuși, istoria tehnologiei se consolidează ca o cercetare teoretică distinctă, ca o disciplină academică în deceniul al șaptelea din secolul al XX-lea. Încă dintru început, istoria tehnologiei a avut un caracter interdisciplinar, întrucât a vizat implicații în diferite domenii.

În cele ce urmează, vom evidenția foarte pe scurt trei momente semnificative din istoria tehnologiei (Francis Bacon, James Watt și revoluția informatică). Francis Bacon este cel care a evidențiat relația dintre știință și tehnologie, posibilitatea de a valorifica într-un mod aplicat cercetările din știință, astfel încât acestea să fie reflectate în invenții tehnologice. El a asociat tehnologia cu o capacitate de control și de dominare a naturii. În această perspectivă, încă dintru început se poate constata o anumită *reciprocitate între tehnologie și magie.* Prin magie se urmărea modificarea naturii și obținerea unor rezultate imediate.

Tehnologia are o motivație similară magiei (în acest sens este semnificativă afirmația lui Ioan Petru Culianu *care definea tehnologia ca magie democratizată*; ceea ce făcea odinioară magicianul inițiat este

accesibil astăzi *demosului* prin intermediul tehnologiei), doar că ea reprezintă formula secularizată a magiei. Tehnologia urmărește aceleași obiective de control și de putere, de manipulare a naturii și a oamenilor, dar fără să mai presupună ritualurile de tip magic. Acestea sunt substituite de invențiile tehnologiei. Bacon a susținut că civilizația occidentală poate să-și impună supremația politică și militară asupra lumii, întrucât poseda trei invenții tehnice: compasul maritim, tiparul și tunul.

Știința dezvoltată de Galileo Galilei, prin orientarea către măsurare, prin perspectiva sa fizicistă va contribui la intensificarea cercetărilor cu aplicații concrete în tehnică și tehnologie. Antoine Parent va deschide în 1704 discuția despre „perfecțiunea" mașinilor, utilizând calculul în identificarea soluției pentru eficiența optimă a randamentului morii de apă. În mod special, revoluția industrială din Anglia, începută în regiunea Manchester, va avea un impact semnificativ în dezvoltarea tehnologiei. Inventarea motorului cu aburi de către James Watt este considerată cea mai semnificativă descoperire din cadrul revoluției industriale.

Revoluția industrială, intensificată prin descoperirile lui Watt, va genera o mecanizare a muncii, o căutare consecventă de perfecționare a sistemului de producție, prin interacțiunea tot mai sporită dintre om și mașină. *Revoluția industrială va contribui la apariția unor orașe artificiale, create în jurul fabricilor, la dezvoltarea unei civilizații a orașului diferită de universul tradițional al satului.* Prin exodul unor populații compacte de la sate către orașe, mulți oameni vor resimți puternic sentimentul dezrădăcinării, precum și o alienare cauzată de mecanizarea vieții.

Un alt moment semnificativ în istoria tehnologiei îl constituie revoluția informatică. Revoluția în microelectronică a debutat în 1947 când la Bell Laboratories din SUA a fost descoperit tranzistorul de către J. Bardeen, W. Brattain și W. Shockley, o mică piesă realizată din germaniu. Începând cu 1950, mai multe firme realizează în masă diferite tipuri de tranzistori. Sunt câteva firme care în scurt timp se impun semnificativ în piață (de exemplu *Fairchild Semiconductor*). Următorul pas important este descoperirea circuitului integrat de către Jack Kilby de la firma *Texas Instruments* și de Robert Noyce de la *Fairchild Semiconductor*.

Un moment determinant în cadrul revoluției informatice îl constituie descoperirea microprocesorului de către Ted Hoff, un tânăr inginer de la o firmă mică, *Intel*. Prin cipul descoperit de Hoff, microelectronica s-a dezvoltat într-un ritm impresionant, în câteva decenii lumea devenind o rețea computerizată. În timp, cipurile au devenit mai mici, mai dense, mai ieftine și mai bune, parametrii lor modificându-se într-un ritm extrem de accelerat (cifre concrete în acest sens pot fi consultate în diferite lucrări; de exemplu, pentru primele trei decenii până în 1990 pot fi consultate cifrele în Tom Forester, *High-Tech Society*, MIT Press, Massachusetts, 1987, pp. 29-39).

Momentul istoric unde a început și a continuat perfecționarea tehnologiei informației îl constituie Silicon Valley (între San Francisco și Standford). Silicon Valley s-a dezvoltat în domeniul microelectronicii și al tehnologiei informației prin venirea în 1955 a lui William Shockley și prin activitatea firmelor dezvoltate în acea zonă (este vorba de firmele *Shockley Semiconductor Laboratories* și *Fairchild Semiconductor*). Succesul din Silicon Valley poate fi explicat, printre altele, și prin atracția orașului San Francisco. Oportunitățile din Silicon Valley au atras minți strălucite în zonă.

Silicon Valley a devenit un simbol al unei anumite culturi a societății structurate prin tehnologia informațională. Modul de a fi impus în sistemul tehnologizat din Silicon Valley este dominat de munca obsesivă. De exemplu, Rogers și Larsen în lucrarea lor *Silicon Valley Fever* arată că unul dintre inginerii electroniști a lucrat 59 de zile fără pauză. Competitivitatea extremă generează o epuizare prin muncă, astfel încât multe persoane sunt nevoite să se pensioneze în jurul vârstei de 40 de ani (Tom Forester, *High-Tech Society*, p. 77).

Trecând în revistă momentele semnificative din istoria tehnologiei, menționate anterior, trebuie evidențiate și anumite tendințe specifice din filosofia tehnologiei. Mai mulți cercetători au afirmat că tehnologiile au contribuit semnificativ în schimbarea valorilor. Progresul tehnologic nu presupune implicit o creștere a valorilor. Prin intermediul tehnologiei sunt modificate repere la nivelul societății, unele dintre ele consacrate de-a lungul mai multor generații. Tehnologia a contribuit în mod semnificativ la impunerea anumitor structuri sociale și culturale.

În acest sens, Herbert Marcuse arată că o transformare tehnologică este în același timp una politică, având un rol în dezumanizarea persoanelor. El arăta că tehnologia riscă să devină un instrument distructiv al puterii politice. Jacques Ellul arată că tehnologia generează un comportament standardizat în vederea obținerii unor rezultate predeterminate. Astfel, *spontaneitatea vieții este convertită în raționalitate eficientă, tehnica transformând obiectivele în mijloace*[373].

Plecând de la impactul vizibil asupra vieții și existenței, la nivel personal și social, s-a dezvoltat o legătură între filosofia tehnologiei și istoria tehnologiei. În dezvoltarea istoriei tehnologiei, există o tendință care insistă concret asupra istoriei invențiilor tehnice (cum au fost realizate și cum funcționează artefactele). Există apoi o tendință care vizează o istorie socială a tehnologiei (impactul tehnologiei asupra vieții omului și a instituțiilor sociale). Mai poate fi menționată o direcție focalizată pe istoria ideilor tehnologice dintr-o anumită perioadă.

Corelativ acestor tendințe din istoria tehnologiei există abordări distincte în filosofia tehnologiei. Mai mulți filosofi au abordat implicațiile tehnologiei. Menționăm poziționările lui Jose Ortega y Gasset, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Lewis Mumford și Jacques Ellul care au exprimat cu luciditate și uneori cu accent profetic riscurile tehnologiei și consecințele negative ale acesteia pentru viața personală și comunitară.

Filosofii menționați anterior arată distincția între semnificația și perspectiva lui τέχνη din antichitate și tehnologia modernă. Dacă în antichitate, τέχνη presupune un logos, în modernitate logica raționalității eficiente și practice este lipsită de semantică. Spre deosebire de tehnologia din lumea tradițională și chiar cea practicată în modernitate până la tehnologia informațională, tehnologia din contemporaneitate este diferită.

Cu o intuiție profetică, încă înainte de revoluția tehnologiei informatice, *Jacques Ellul* în *The Technological Society* (1964) *arată că asocierea dintre stat și tehnică reprezintă cel mai important fenomen al istoriei.* El evidențiază că ideologia și puterea politică sunt substituite

[373] George BUGLIARELLO, Dean B. DONER *The History and Philosophy of Technology*, University of Illinois Press, 1979, p. 115.

prin tehnica generatoare de un sistem impersonal, în care ceea ce contează ține de eficiența asigurată prin operații tehnologice. *Birocrația statului este eficientizată prin raționalitatea tehnologizată.* Ellul arată că prin tehnologie, societatea devine o matrice în care trăirea axată pe realitățile specifice persoanei și comuniunii interpersonale este diluată în mod progresiv, odată cu dezvoltarea accelerată a tehnologiei.

La polul opus, Victor Ferkiss, cercetător în științe politice arată în *Technological Man* (1969) că tehnologia este cea care împlinește natura umană. Prin tehnologie, omul este transfigurat, împlinindu-și destinul. Ferkiss, precum și alți savanți arată un fel de rol mesianic al tehnologiei, prin care omul poate să rezolve toate problemele, atât la nivel personal cât și social.

2.2. *Spiritul tehnic al ideologiei utilitarismului și eficiența tehnocratică*

Taina persoanei și a vieții în comuniune a fost distorsionată de diferite utopii. De la publicarea lucrării *Utopia* a lui Thomas More în 1516, diferite ideologii utopice au afectat condiția omului, la nivel personal și comunitar. Ideologia utilitarismului convertită în eficiența tehnocratică din sistemul tehnologizat actual este una din ideologiile cu impact semnificativ. Această ideologie promovează progresul prometeic. Însă nu este vorba de un destin prometeic specific romantismului și ilustrat de Goethe în *Faust,* ci este vorba de un alt tip de Faust care crede în *făurirea raiului terestru prin muncă exagerată, raționalitate eficientă și extindere a tehnicii în toate domeniile vieții.* Este o formă secularizată a milenarismului prin care se cultivă amăgirea unei lumi perfecte, capsulată într-o existență orizontală unde împlinirea este înțeleasă exclusiv în cheie imanentă.

De exemplu, dacă romantismul care proclama o pace universală, prin denaturarea iubirii într-o dragoste amăgitoare este o concepție recesivă, ideologia utilitarismului este dominantă și totalizatoare. Religia utilitarismului ține împreună ideologii în aparență conflictuale, precum comunismul și capitalismul, putându-se stabili punți de legătură între Samuel Smiles, Karl Marx, Thomas Carlyle și Andrew Carnegie. În

munca promovată de ideologia utilitarismului este diluată până la eliminare dimensiunea de binecuvântare și de taină, ea devenind apăsătoare și fiind percepută adesea ca un blestem, ca un nou fel de sclavie prin care este construit angrenajul tehnicizat al societății.

Spiritul tehnic al utilitarismului este ilustrat încă din perioada iluministă prin *Enciclopedia* lui Diderot. Se dezvoltă un spirit de organizare și de eficientizare a activității omului, dublate de o creștere semnificativă a aplicațiilor tehnice. Acestea sunt utilizate pentru a mări capacitatea de producție, astfel încât să fie satisfăcute cererile de consum ale omului, intensificate în mod artificial.

Prin aceasta este cultivată o gândire care să legitimeze barbaria și brutalitatea unei industrializări agresive. Este interesant de menționat că, deși Charles Darwin și Alfred Russel Wallace sunt considerați autorii principiului selecției naturale, acesta este menționat în *Enciclopedia* lui Diderot (se afirmă lupta pentru existență și supraviețuirea acelora care au mecanismul cel mai bine adaptat la mediu).

Lewis Mumford arată că secretul popularității și impunerii teoriei lui Darwin nu constă în originalitatea și ingeniozitatea de tip științific, ci prin faptul că „a sanctificat brutalitatea industrialismului și a dat un impuls proaspăt imperialismului care i-a urmat [...]. Nu a triumfat Darwin ca biolog, ci Darwin ca autor al mitului luptei pentru supraviețuire, îmbrăcat într-o dogmă «științifică»"[374]. Darwin a greșit enorm în acest sens, generând confuzii majore prin preluarea fără o reflecție critică a ideilor lui Malthus.

2.3. *Modele de interpretare a tehnologiei*

Tehnologia ocupă un rol central în existența omului societății contemporane. Fie că această situație este conștientizată, fie că este trecută cu vederea, tehnologia are un impact semnificativ în viața fiecăruia dintre noi, dar și la nivel comunitar. Plecând de la această nouă condiție, marcată de creșterea accelerată a rolului tehnologiei în plan personal

[374] Lewis MUMFORD, *The condition of Man*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1944, p. 350.

și social, s-a dezvoltat o filosofie a tehnologiei, în interiorul căreia tehnologia poate fi înțeleasă cu semnificații deosebite. Norman J. Vig arată că tehnologia poate fi: un ansamblu tehnic de cunoștințe, reguli și concepte; o practică de tip inginerese a diferitelor profesii tehnologice; instrumente, aparate și artefacte construite; organizarea și integrarea tehnică a persoanei în cadrul unui proces într-o scară mai largă în cadrul unui sistem; condiția tehnologică, rezultând din acumularea mai multor activități tehnologice[375].

Cercetătorii din filosofia tehnologiei nu sunt preocupați doar cu semnificațiile la nivel lingvistic sau epistemologic ale tehnologiei, ci au în vedere dimensiunea ei ontologică reflectată în maniera prin care tehnologia schimbă condiția naturii umane. În plan filosofic, Norman J. Vig analizează trei modele corelative tehnologiei: instrumentalist, determinist social, determinist tehnologic.

Instrumentalismul înțelege tehnologia ca un mijloc, ca un instrument folosit pentru îndeplinirea unor scopuri practice, clar precizate. Fiecare tehnologie inventată este una particulară pentru a servi unui scop uman, precis determinat. Omul controlează tehnologia care este considerată neutră din punct de vedere etic. Emmanuel Mestehne, fost director la programul *Tehnologie și Societate* al Universității Harvard arată că tehnologia reprezintă un factor al progresului și că ea generează noi posibilități pentru om, doar de el depinzând cum le folosește. Acest model promovează un optimism entuziast în legătură cu rolul tehnologiei în viața omului și a societății, considerându-se că nu este necesar să fie dezvoltată o etică specială corespondentă tehnologiei, din moment ce aceasta are un statut de neutralitate.

Modelul determinist social sau demersul contextual indică faptul că tehnologia nu reprezintă un instrument neutru, cu un rol utilitarist în rezolvarea unor anumite probleme, ci este o expresie a valorilor sociale, culturale și politice. Tehnologia nu poate fi asumată și interpretată abstract, ci doar într-un context social dat. Originea inovațiilor tehnologice trebuie înțeleasă în contextul social particular în care acestea au apărut

[375] Norman J. Vig, „Technology, Philosophy and the State", în Michael E. Kraft, Norman J. Vig (coord.), *Technology and Politics*, Ed. Duke University, 1988.

și s-au dezvoltat. În această perspectivă, tehnologia nu rămâne doar un artefact neutru, ci reprezintă o expresie a unor interacțiuni sociale și politice. Karl Marx, într-un fel a ilustrat această poziție, considerând tehnologia o forță revoluționară generând forțe de producție, în strânsă legătură cu relațiile sociale de producție.

Modelul determinismului tehnologic sau al tehnologiei autonome înțelege tehnologia ca o forță proprie, conducătoare și manipulatoare. Tehnologia este cea care-l subjugă pe om și îi schimbă în mod semnificativ viața, nu omul este cel care se folosește de tehnologie. Cel care a exprimat cu vigoare, luciditate și adesea profetic această perspectivă este Jacques Ellul. Acesta prezintă tehnologia ca o forță autonomă, care în permanență influențează gândirea omului și modul său de viață în existența sa concretă și cotidiană. *Ellul arată că sistemul tehnologic este cel care controlează și manipulează destinul omului.* În plan filosofic, critici redutabile la adresa tehnologiei au fost aduse de Martin Heidegger, Ortega y Gasset, Lewis Mumford, Hebert Marcuse, E.F. Schumacher. Însă cel care rămâne un simbol al lucidității vizionare în exprimarea profundă a implicațiilor tehnologiei actuale în viața omului și a societății este Jacques Ellul. În această interpretare a tehnologiei, dezvoltarea unei anumite etici, a unei atitudini în raport cu implicațiile tehnologiei devine o necesitate presantă.

Întrucât Jacques Ellul, autorul deja menționat, reprezintă o autoritate vizionară în intuirea și explicitarea profundă a implicațiilor tehnologiei actuale vom prezenta câteva din liniile directoare ale concepției sale. Ellul (1912-1994) s-a născut la Bordeaux la 6 ianuarie 1912. A predat sociologie la Facultatea de Drept a Universității din Bordeaux și la Institutul de Studii Politice. A scris peste 50 de cărți pe teme de sociologie, remarcându-se ca un gânditor creștin care a criticat sistemul tehnologic al societății actuale. A murit în același oraș francez la 19 mai 1994.

Ellul s-a remarcat prin lucrarea tradusă și publicată în engleză, *The Technological Society* din 1964, publicată în franceză *La Tehcnique* în ediția originală din 1954. Citindu-l pe Marx, Jacques Ellul schimbă perspectiva și arată că în centrul lumii civilizate nu stă capitalul, ci tehnica (el folosește cuvântul *la technique*, înțelegând prin acesta ceea ce desemnează realitatea tehnologiei). Gânditorul francez depășește

perspectiva instrumentalistă și pe cea a determinismului social, arătând că tehnologia nu poate fi redusă la un instrument sau la un rezultat al interacțiunilor sociale. *Tehnologia include totalitatea modelelor raționale integrate în generarea unui sistem construit prin raționalitate operațională, având o eficiență maximă în toate domeniile de activitate.*

Ellul avansează în lucrarea sa reprezentativă *The Technological Society* două teze: prima se referă la faptul că tehnologia deține cel mai important rol în influențarea vieții contemporane, a doua presupune că tehnologia actuală se diferențiază net de tehnica tradițională, neavând aproape nimic comun în cu aceasta. Pe lângă raționalitatea și artificialitatea tehnologiei actuale, Ellul propune încă cinci caracteristici pentru aceasta: automatismul (metodele ineficiente sunt eliminate, rămânând una dominantă care generează eficiența maximă); autodezvoltarea (generarea automată a unor inovații tehnologice); monismul (tehnologia nu este particularizată, ci devine o realitate integratoare într-un sistem constituit ca o rețea); universalismul (atât din punct de vedere spațial prin globalizare, cât și calitativ în sensul că realitatea vieții este subordonată eficienței tehnice manifestate în sistemul reticular); autonomia (este decisivă prin noutatea tehnologiei actuale, asigurându-i acesteia dominarea în toate domeniile vieții).

Din această perspectivă, Ellul arată că nu se mai poate vorbi de un control al factorilor economici, sociali, politici sau religioși asupra tehnologiei. Aceste caracteristici sunt reluate, dezvoltate și nuanțate de către Ellul în cartea *The Technological System*, publicată în 1980[376].

2.4. *Implicațiile sistemului tehnologic actual*

Ceea ce ține de particularitatea modului de existență, specific lumii actuale în raport cu ceea ce s-a trăit de-a lungul generațiilor în

---

[376] Această sinteză concentrată a ideilor semnificative ale interpretării propuse de Ellul la adresa tehnologiei se regăsește, cu informații suplimentare, în *Encyclopedia of Science Technology and Ethics*, coordonată de Carl Mitcham, Thomson Gale, SUA, 2005, vol. 1, pp. 606-608. Totodată, aspecte ale vieții și gândirii lui Ellul pot fi consultate în cartea Andrew J. GODDARD, *Living the Word; Resisting the World. The Life and Thought of Jacques Ellul*, Carlisle, 2002.

decursul istoriei este dat de sistemul tehnologic contemporan. Astăzi nu există domeniu al vieții care, fie la nivel personal, fie la nivel comunitar să nu fie afectat de realitatea sistemului tehnologic. În cele ce urmează, plecând de la analiza lucidă, cu accente adesea profetice, realizată de Jacques Ellul, o să evidențiem trăsăturile și implicațiile sistemului tehnologic actual.

După mai bine de două decenii de la publicarea lucrării despre societatea tehnologică, Jacques Ellul publică o carte despre sistemul tehnologic, arătând că denumirea de societate tehnologică nu mai corespunde cu ceea ce se trăiește în contextul actual. El propune o nouă sintagmă: sistemul tehnologic, prin care se redă mai fidel specificul modului de existență din societatea actuală. El arată că sociologi precum Daniel Bell și Alain Touraine folosesc sintagme imprecise precum: societate postindustrială sau societate industrială avansată. Ellul apreciază că Touraine susține în mod adecvat apariția unor noi clase sociale (tehnicienii, birocrații, experții, tehnocrații), precum și faptul că accentul se mută de la caracterul relațional-personal la cel organizațional-comunitar.

Administrația devine birocrație în care relațiile personale sunt substituite de o integrare socială completă, bazată pe proceduri standardizate. Omul devine un accesoriu al regulii, aplicate în mod impersonal în vederea asigurării eficienței sistemului. Eficiența este absolutizată, iar în acest sens birocrația trebuie tehnologizată la maximum. *Dramele umane ale persoanelor concrete, ale familiilor, ale comunităților sunt considerate pierderi colaterale, compensate și legitimate prin performanța unui sistem eficientizat.* Idealul administrativ este acela de a realiza un sistem ca o mașină în care fiecare birou reprezintă o componentă a angrenajului și fiecare persoană o piesă reglabilă și interșanjabilă. În realitate, factorul care transformă administrația în birocrație este tehnologia și eficiența acesteia.

Plecând de la centralitatea fenomenului tehnologic în societatea actuală și de la mentalitatea dominantă structurată prin eficiența de tip tehnocratic și manifestă în toate domeniile de activitate, sistemul tehnologic este caracterizat de interacțiunea părților componente în cadrul întregului și de faptul că este deschis spre interacțiunea cu exteriorul, deținând totodată o logică internă. Particularitatea sistemului

tehnologic constă în faptul că un factor tehnologic preferă întotdeauna să se alăture, să fie interconectat cu alt element tehnologic, în detrimentul a ceea ce este non-tehnologic. Astfel, *sistemul tehnologic, deși nu poate lua naștere decât în cadrul unei rețele sociale, ajunge prin proliferare autonomă s-o paraziteze și s-o substituie în cele din urmă.*

Ellul compară sistemul tehnologic cu cancerul în cadrul unui organism. El menționează: „Tehnologia a devenit un mediu, în care fiecare factor tehnologic este situat în acel mediu și îl constituie, prin substituirea lui. Tehnologia este un sistem în măsura în care cineva poate spune despre cancer că este un sistem. Este un mod similar de acțiune între sistemul tehnologic și cancer. Cancerul se manifestă în organism prin proliferarea noilor țesuturi în raport cu cele vechi, stabilind o relație între metastaze. Un cancer într-un organism viu este el însuși un organism, dar incapabil să supraviețuiască prin sine, ci doar parazitând și în cele din urmă substituind organismul viu. Același lucru se întâmplă cu sistemul tehnologic. Pe de o parte, el poate să apară, să existe și să se dezvolte doar dacă se integrează într-un trup social, distinct față de el. Pe de altă parte, creșterea accelerată a sistemului tehnologic conduce la metastaza trupului social"[377].

Sistemul tehnologic se bazează pe un progres tehnologic, considerat inevitabil în condițiile societății actuale. Ellul arată că progresul sistemului tehnologic este caracterizat de: autosuficiență, automatism, progresie cauzală și absența finalității, accelerare. Fenomenul de accelerare a accelerației societății în care trăim este posibil prin dinamica extraordinară a tehnologiei. Acest ritm artificial devine strivitor pentru viața în coordonatele ei naturale (anume raportul dintre om și natură), întrucât blochează desfășurarea firească aferentă nevoilor fiziologice.

Ellul arată că sistemul tehnologic favorizează structurarea unei lumi descreștinate, prin amăgirea dată de o gândire de tip milenarist conform căreia raiul pământesc substituie împărăția cerurilor. Conștiința eshatologică specifică creștinismului este substituită de

[377] Jacques ELLUL, *The Technological System*, The Continuum Publishing Corporation, New York, 1980, pp. 80-81.

un mesianism tehnologic, prin care se promite bunăstare, prosperitate, securitate și fericire globală. Sistemul tehnologic oferă totul, cu condiția de a plăti un tribut, nu unul cuantificat în elemente materiale, ci unul plătit prin suflet și viață.

Societatea post-creștină este una în care asistăm la o domnie a insignifiantului, la extirparea unei gândiri și trăiri care să facă referință la transcendență. Materialismul și ateismul nu sunt de natură intelectuală și filosofică, ci sunt realități practice bazate pe confort, consum, prelungirea vieții, înțelegerea întregii existențe în cheie imanentă și seculară. Toate acestea sunt posibile prin sistemul tehnologic, artefactul care substituie viața autentică la nivel personal și comunitar.

Sistemul tehnologic prin autosuficiența și autonomia lui generează o auto-transformare care facilitează reciprocitatea dintre post-modernitate și post-umanism, manipulând informația și modificând natura și cultura, deci și natura umană. Michael Heim observa că în spatele oricărei tehnologii majore stă o anumită viziune. Astfel, inclusiv referințele religioase sunt reinterpretate și resemnificate, fiind integrate într-o viziune care erodează Adevărul prin relativism și sincretism.

Sistemul tehnologic favorizează o logică și o gândire dezrădăcinate din realitatea Întrupării, o reflecție și o atitudine de tip gnostic. Astfel, accentul se pune pe o minte neîntrupată, pe o rațiune abstractă și o inteligență artificială de tip robotic. În această perspectivă, idealul creștin de transfigurare a omului prin har este deturnat în mod amăgitor, propunându-se o identitate post-umană structurată prin trufia luciferică a unui sistem autonom.

Ellul arată că în acest proces, „transumanismul este o mișcare tranzitorie dedicată transformării oamenilor în post-oameni. Acest demers se bazează pe două presupuneri: esența identității umane este localizată exclusiv în minte, respectiv evoluția minții este un proces maleabil. Agenda transumanismului este bazată pe tradițiile umaniste și liberale cu insistențele acestora asupra libertății înțelese ca autonomie"[378].

---

[378] Jacques ELLUL, *From Human to Post-Human*, Ashgate Publishing Company, 2006, p. 50.

Dezumanizarea produsă prin sistemul tehnologic reprezintă un atentat asupra identității profunde și a demnității umane. Omul ca persoană vie încetează să se mai manifeste ca atare în cadrul sistemului tehnologic. Omul este integrat în fluxul tehnologic, nevoile sale fiind receptate doar în măsura în care acestea respectă anumite protocoale tehnice, menite să asigure sporirea eficienței în sistem.

Persoana umană, în unicitatea ei, nu mai contează. Valorile consacrate de-a lungul timpului prin tradiție culturală și religioasă devin derizorii. *Ceea ce are importanță în angrenajul tehnologic este înțelegerea omului ca sclav specializat, secvențializat în el însuși, fiecare secvență fiind integrată într-o rețea vastă prin fluxul tehnologic în vederea asigurării eficienței sistemului. Această tiranie a eficienței produce o disoluție a personalității omului.*

În acest context identitatea și alteritatea sunt realități care trebuie eradicate în sistemul tehnologic: „Urmându-și propria logică, tehnologia actuală unifică omenirea prin omogenizarea diferențelor și eradicarea alterității. Societatea postindustrială nu suportă alteritatea, întrucât o consideră neintegrabilă. *A fi în spațiu tehnologic înseamnă, pur și simplu, a fi integrat. Integrarea nu tolerează libertatea persoanei de a fi ea însăși, de a rămâne un celălalt față de Angrenaj.* O astfel de persoană ar reprezenta un dușman și o primejdie permanentă. În ambientul tehnologic ești obligat să te conformezi, să interiorizezi reglementările Angrenajului și să le adopți în chip de propriile tale legi”[379].

---

[379] Ovidiu Hurduzeu, „Angrenajul tehnologic”, în vol. *Sclavii fericiți*, Ed. Timpul, Iași, 2005, p. 199. Depersonalizarea realizată în sistemul tehnologic se materializează printr-un mod de a fi caracterizat prin automatism și cultivare a insignifiantului, dar având iluzia săvârșirii unor lucruri semnificative. Astfel, viața este trăită ca o omorâre a timpului, devenind un artefact marcat de himere. „Tehnologia organizează în mod riguros insignifiantul. Te scoli dimineața, te urci în mașină, gonești pe autostradă, ajungi la firmă, intri în *cubiculum* (patru pereți demontabili), te așezi în fața computerului. Ai impresia că fiecare minut, fiecare secundă contează, stă să pleznească sub greutatea unui conținut important. Coduri, protocoale, fluxuri informaționale, tehnici numerice de hipertextualizare îți oferă iluzia unei consistențe. Semnificații viguroase, scopuri majore se prefac, pe moment, că există. A doua zi, o iei de la început. Te scoli dimineața, te urci în mașină, gonești pe autostradă, ajungi la firmă [...]. Trece un an, doi, trei [...]. La un moment dat întrezărești adevărul: nimic *esențial* sub mișcarea circulară a fluxurilor informaționale. Pur și simplu, ți s-a furat timpul” (Ovidiu Hurduzeu, „Eternitatea de neon”, în vol. *Sclavii fericiți*, Ed. Timpul, Iași, 2005, pp. 56-57).

2.5. *Turnul Babel – paradigmă biblică a logicii de tip tehnologic*

Implicațiile tehnologiei actuale pentru viața personală și comunitară din societatea contemporană sunt semnificative. Pentru realizarea unui răspuns adecvat din partea Apologeticii Ortodoxe la provocările induse de tehnologiile contemporane este importantă creionarea unei perspective biblice și patristice în această problematică. Logica sistemului tehnologic actual se manifestă prin autonomie, existând capacitatea de generare și de integrare a unor cheme logice într-un mod tot mai detașat de persoana umană. Logica tehnologiei este autonomia și cu atât mai mult sistemul tehnologic actual se caracterizează prin autonomie, având capacitatea de autointegrare a diferitelor scheme logice într-un mod tot mai detașat de persoana umană. Rațiunea autonomă, tot mai încrezătoare în propriile forțe, înrădăcinată în spiritul demiurgic generează realizări tehnologice tot mai sofisticate prin care mediul natural este substituit prin unul artificial.

Ca paradigmă biblică, logica de tip tehnologic este exprimată în aspirația autonomă a omului concretizată prin Turnul Babel. În acest episod biblic este relatată intenția oamenilor de a ajunge la Dumnezeu, de a cuceri cerul într-un mod autonom, încrezându-se în abilitățile și posibilitățile proprii. Acest efort nu este unul duhovnicesc, de luptă cu propriile patimi și neputințe, orientat către lăuntric, ci reprezintă un orgoliu luciferic de încredere în sine, de concentrare spre exterior prin construirea unui artefact. Tehnologia își dezvăluie aici, în ultimă instanță originea magică, întrucât aspirația de a ajunge la cer și la Dumnezeu, de a fi asemenea Lui, dar fără Dumnezeu presupune o gândire și o atitudine de tip magic.

În acea vreme oamenii aveau o singură limbă și se puteau înțelege unii cu alții. În loc să folosească aceasta pentru a spori în comuniune unii cu alții și cu Dumnezeu, ei se unesc într-un cuget trufaș pentru a construi prin ei înșiși un turn al cărui vârf să ajungă la cer. Fiii oamenilor „au zis unul către altul: «Haidem să facem cărămizi și să le ardem cu foc». Și au folosit cărămida în loc de piatră, iar smoala în loc de var. Și au zis iarăși: «Haidem să ne facem un turn al cărui vârf să ajungă la cer și să ne facem faimă înainte de a ne împrăștia pe fața a tot pământul»" (*Facerea* 11, 3-4).

În loc să fie temei al unității, acest turn va constitui premisa dezbinării între oameni, a separării între ei, al unui amestec generator de neînțelegeri și confuzii. Turnul Babel, imagine biblică a lucrărilor tehnologice, realizate prin logica autonomă a omului făurar exprimă separarea, exterioritatea și depărtarea induse între oameni prin artefacte. Dumnezeu știe cugetul oamenilor și cunoaște că fără o intervenție directă, aceștia nu se vor opri din demersul lor demiurgic: „Și a zis Domnul: «Iată, toți sunt de un neam și o limbă au și iată ce s-au apucat să facă și nu se vor opri de la ceea ce și-au pus în gând să facă»" (*Facerea* 11, 6).

Cetatea numită Babilon este locul unde s-a început construirea Turnului Babel ca o scară autonomă către cer, o poartă deschisă spre cer exclusiv prin efortul omului și totodată unde Domnul a amestecat limbile oamenilor. Babilon va deveni simbolul amestecului de tip sincretic, al neînțelegerii și al confuziilor. Este de menționat că Tradiția Bisericii ne învață că restaurarea unității pierdute se face prin momentul Cincizecimii, un antipod al Turnului Babel. Prin Pogorârea Duhului Sfânt, oamenii deși erau de diferite neamuri și cu diferite limbi, îi înțelegeau pe Apostoli care propovăduiau prin inspirația Duhului Sfânt. Cincizecimea este antipodul Turnului Babel.

Duhul Sfânt ca Duh al Adevărului și al unității este Cel prin care oamenii sunt uniți într-un același cuget și aceeași simțire, fără să fie vorba de o unitate dizolvantă, nivelatoare a identității specifice. Darurile personale sunt valorificate, dar ele sunt puse în slujirea comună a comunității. Apologetica Ortodoxă se hrănește din momentul Cincizecimii, fiind o mărturie în Duh și Adevăr, propovăduind realitatea Vieții trăite în trupul tainic al lui Hristos, Biserica, cu vocație a unității depline a oamenilor și a întregii creații. Inclusiv, referitor la provocările generate de tehnologiile actuale, Apologetica Ortodoxă trebuie să rămână fidelă atitudinii înrădăcinate în Duhul Sfânt pogorât la Cincizecime, prin care se dobândește cugetul duhovnicesc, opus duhului lumii întrupat prin logica de tip autonom a Turnului Babel.

Logica tehnologiei este una de modificare a naturii și a mediului, în scopul folosirii egoiste pentru sine, cultivând comoditatea. Sfinții Părinți identifică, plecând de la Cain și Abel două modele paradigmatice

de gândire și de viață. Cain înseamnă *dobândă* întrucât dobândea toate pentru sine. Abel a fost numit *devotat* sau cel care se dăruiește lui Dumnezeu, întrucât prin toate, neîncrezându-se în forțele proprii se raporta la Dumnezeu, atribuindu-I totul Creatorului lumii. Este semnificativ că pe linia urmașilor lui Cain este menționat Tubalcain care a fost făurar de unelte de aramă și de fier (primul dintre oameni care s-a angajat în dezvoltarea tehnicii).

Logica tehnologiei atribuie rațiunii autonome totul, încrezându-se în fantasmele minții proprii, pe când în viața marcată de conștiință liturghisitoare toate sunt puse cu multă cuviință în legătură cu Dumnezeu. „Ale Tale dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate" exprimă atitudinea de mulțumire și de doxologie, de dăruire cuprinzătoare a omului și a lumii, în stare de jertfă în fața Dumnezeului Celui Viu. Această stare reprezintă opusul încrederii în forțele proprii manifestate în atitudinea celor care au început construirea Turnului Babel. Cincizecimea ne arată că prin viața în Duhul Sfânt trăită liturgic în experiența Bisericii este posibilă unirea pământului cu cerul, într-un mod teonom. La polul opus, Turnul Babel arată eșecul logicii autonome în încercarea de cucerire a cerului la propriu, și prin mijloace proprii, fără invocarea ajutorului lui Dumnezeu.

Sfinții Părinți arată că cele două căi, respectiv de autonomie în raport cu Dumnezeu sau de permanentă raportare la Dumnezeu sunt evidențiate de Cain și de Abel. „Există sub numele acestor doi frați două concepții care luptă între ele și sunt contrarii una alteia: una care atribuie totul propriei minți, ca și cum ar fi elementul principal, adică pune pe seama firii omenești toate descoperirile; cealaltă, care Îi atribuie totul lui Dumnezeu, ca unui Ziditor și Creator a toate, și supune toate cârmuirii Lui, Care ne e ca un părinte și conducător. Prima concepție o reprezintă Cain; cea de-a doua, Abel"[380].

Este interesant de menționat că Sfinții Părinți evidențiază superioritatea lui Abel în trăirea virtuților în raport cu Cain, plecând de la

---

380 Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre Cain și Abel*, în volumul *Scrieri*, Partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, 52, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 118.

preocupările lor. Cain a fost întâiul născut. Plecând de la nașterea celor doi frați, în mod firesc este păstrată ordinea naturală, fiind menționat mai întâi Cain, iar apoi Abel. Atunci când sunt precizate preocupările lor, ordinea este inversată, întrucât preocuparea lui Abel este considerată mai propice pentru lucrarea virtuților. Astfel Sfânta Scriptură menționează în această ordine: Abel a fost păstor de oi, iar Cain lucrător de pământ.

Cain, prin păcatul său și prin trufia de care dă dovadă, nepocăindu-se de fapta sa îl imită pe diavol. Când Adam a păcătuit, prin ispita diavolului, Dumnezeu nu adresează un blestem direct lui Adam, ci pământului: „blestemat să fie pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale!" (*Facerea* 3, 17). Prin faptul că fapta lui Cain imită modul de a fi diabolic, Dumnezeu îi adresează exact ca șarpelui un blestem direct: „Blestemat să fii tu pe pământ!" (*Facerea* 4, 11). Acest blestem se reflectă în absența bucuriei vieții, în trăirea unei stări apăsătoare și mereu într-o atitudine de nemulțumire, de fugă în iluzia de a scăpa de o povară greu de purtat.

Stresul existențial, neputința de a fi mulțumiți și alegarea, efortul repetitiv în orizontul lipsit de repere clare, caracteristic modului de viață al civilizației bazate pe sistemul tehnologic autonom, exprimă foarte bine starea de blestem a lui Cain. Cuvintele Sfintei Scripturi sunt clare, referitor la acest mod de viață, precum și la faptul că această atitudine exprimă un raport de înstrăinare față de Dumnezeul Cel Viu: „Când vei lucra pământul, acesta nu-și va mai da roadele sale ție; zbuciumat și fugar vei fi tu pe pământ [...]. Și s-a dus Cain de la fața lui Dumnezeu" (*Facerea* 4, 12, 16).

Sfânta Scriptură consemnează apariția uriașilor din amestecul fiilor lui Dumnezeu cu fiicele oamenilor. Tradiția patristică evidențiază că cei alipiți de cugetul trupesc, cei întorși spre cele pământești sunt continuatorii liniei cainice, iar uriașii exprimă tocmai această realitate. Se poate afirma că și logica specifică tehnologiei este una care favorizează amăgiri, încrederi în puterile autonome ale omului, considerat făuritor al unui destin fericit și prosper exprimat printr-o civilizație a bunăstării trupești (mesianismul tehnologic reprezintă o utopie a noului milenarism al raiului pământesc). La fel, cei care au început construirea Turnului Babel se înscriu într-un același demers.

În acest sens, Sfinții Părinți arată că uriașii reprezintă tipologia oamenilor care se îngrijesc de cele pământești, neglijând cele duhovnicești: „Și, să meditām dacă nu cumva sunt asemenea uriașilor oamenii care sunt preocupați de îngrijirea trupului lor, dar nu au nicio grijă de sufletul lor, întrucât uriașii, născuți din pământ, mândri de mărimea trupului lor au disprețuit cele de sus. Oare ar trebui socotiți altfel oamenii care, deși alcătuiți din suflet și trup, își întorc ochii de la puterea minții și se comportă ca niște moștenitori ai nimicniciei pământești? Așadar, se trudesc în zadar, amenințând cerul cu vorbe trufașe și dăruindu-se cu totul treburilor pământești, aceia care, prin alegerea a ceea ce este mai josnic și prin disprețuirea a ceea ce este mai de preț, sunt osândiți cu o asprime mai mare, pentru că s-au încuscrit în chip păgubitor cu niște păcate voite de ei”[381].

Astfel, se poate afirma că Sfânta Scriptură prin episodul Turnului Babel și prin descrierea atitudinii lui Cain și a urmașilor săi evidențiază paradigma biblică a unei logici și atitudini de tip tehnologic. Acestea exprimă trufia omului autonom, încrezător în propriile forțe. Sunt cultivate prin această gândire și mod de viață felurite fantasme prin care lucrările realizate sunt puse pe seama puterilor omului, atenuându-se până la dispariție conștiința liturghisitoare prin care omul prin tot ceea ce face și prin întreaga creație se raportează la Dumnezeu. Această viziune biblică are relevanță apologetică și ne ajută în societatea tehnologizată de astăzi să intuim resorturile logicii autonome ale tehnologiei, având în chiar miezul acestui ev, șansa de a întrezări necesitatea unui discernământ duhovnicesc în raport cu provocările tehnologiilor actuale.

2.6. *Mărturisirea Apologeticii Ortodoxe în contextul sistemului tehnologic actual*

În contextul lumii actuale, dominat de sistemul tehnologic, prin excelență impersonal, Apologetica Ortodoxă este chemată să mărturisească puterea de viață a Evangheliei, izvorâtă din Persoana Adevărului

[381] SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Despre Noe și corabia lui*, în vol. *Scrieri*, Partea I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, 52, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 181.

întrupat, Iisus Hristos. *O Apologetică actuală trebuie să aibă în vedere taina omului viu*, să asume și să mărturisească taina persoanei deschise spre comuniune. În condițiile în care identitatea și demnitatea persoanei sunt amenințate de sistemul tehnologic, omul devenind un sclav tehnologic, un om reticular secvențializat în el însuși și integrat ulterior într-un mod impersonal, prin protocoale tehnice în rețeaua sistemului, Apologetica Ortodoxă, valorificând specificul Tradiției eclesiale are responsabilitatea de a mărturisi fără echivoc ceea ce ține de autenticitatea vieții persoanei și de împlinirea ei în lumina comuniunii veșnice.

În societatea mortificată de astăzi este mare nevoie de receparea și trăirea creștinismului ca viață, ca pregustare a luminii Vieții veșnice a împărăției lui Dumnezeu încă din această existență. Conștiința apologetică ortodoxă a Bisericii exprimă faptul că experiența creștină în Duh și Adevăr nu se rezumă la o doctrină, cod moral sau ritual liturgic, detașate de Persoana lui Iisus Hristos. Domnul Hristos ca Persoană supremă este Cel Care vestește lumii că El este Adevărul, Lumina și Viața, că a venit pentru a împărtăși lumii viața. Mântuitorul afirmă că a venit pentru viața lumii: „Eu am venit ca viață să aibă, și din belșug să aibă" (*Ioan* 10, 10).

În condițiile în care viața este substituită cu surogate ideologice, cu himere amăgitoare, Apologetica Ortodoxă are datoria să aducă în mințile și inimile oamenilor de astăzi bucuria și lumina vieții, izvorâte din comuniunea cu Persoana supremă, Domnul Hristos, prin care este întemeiată și comuniunea interpersonală dintre noi. Apologetica Ortodoxă, fără să se încreadă în puterea raționamentelor omenești autonome, trebuie să îndemne spre întărirea credinței în Domnul Hristos, dobândindu-se astfel viața veșnică. Mântuitorul este explicit: „Cel ce crede în Mine are viața veșnică" (*Ioan* 6, 47). Lumina lui Hristos care luminează tuturor este Viața lumii. Domnul Hristos mărturisește: „Eu sunt lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții" (*Ioan* 8, 12).

Folosite în exces, dispozitivele și ofertele sistemul tehnologic parazitează viața și atrofiază spiritul, prin promovarea unei logici impersonale a unei gândiri dezîntrupate. Apologetica Ortodoxă ar trebui să actualizeze în acest context dimensiunea iconică, structurală Tradiției

și experienței Bisericii, să mărturisească Viața veșnică întrupată concret în Persoana lui Hristos, Adevărul și Lumina lumii. Mai ales în condițiile în care există riscul ca tendințele gândirii și existenței sistemului tehnologic să se manifeste și în viața Bisericii, prin convertirea vieții în performanță și eficiență este nevoie de asumarea faptului că nu încrederea într-un sistem, oricât de fascinant și de eficient ar fi acesta este izbăvitoare, ci credința și viața în Hristos Cel răstignit și înviat.

Pentru logica sistemului, a trăi echivalează cu a face ceva eficient. Pentru conștiința eclesială, a trăi înseamnă împărtășirea din Viața lui Hristos, extinsă în trupul Său tainic. Sistemul impune o unitate dizolvantă, abstractă și impersonală, standardizată prin legi, directive, regulamente, protocoale, reguli, proceduri. Biserica propune o unitate atotcuprinzătoare în Persoana lui Hristos, în care este asumat în mod liber dialogul dintre Dumnezeu, Sfânta Treime, comuniune desăvârșită a Persoanelor dumnezeiești și persoanele umane. Părintele Stăniloae arată că Ortodoxia este universală prin adevărul ei și nu invers prin obținerea unei unități rezultate prin negocierea adevărului, că Ortodoxia nu poate fi folosită ca pretext de afirmare a sinelui, de construire a unei imagini, invocându-se în acest sens bogăția și frumusețea credinței ortodoxe.

Pentru vremurile de astăzi, rămân tulburător de actuale cuvintele Părintelui Dumitru Stăniloae: „*Ortodoxia nu sacrifică adevărul pentru avantaje pământești, pentru stăpânire lumească, pentru forță seculară.* Ea nu urmărește extensiunea în spațiu prin sacrificarea adevărului; ea e întâi de toate dreaptă credință și adevăr și abia prin adevăr e universală, nu viceversa. *Ortodoxia a păstrat cu ardoare descoperirea dumnezeiască și stă cu neclintire pe lângă voia lui Dumnezeu. Ea nu a părăsit această voie luându-se după pretențiile minții și ale ambiției omenești. Ea n-a schimbat mărirea lui Dumnezeu cu mărirea oamenilor, care nu poate mântui [...]. Ortodoxia e smerită ca Domnul Iisus Hristos, e dreaptă și sinceră, e interiorizată în rugăciune, căci prin ea întâlnim pe Tatăl ceresc în orice loc [...]. Ea e iubire liberă de oameni prin fapte sincere și nu disciplină forțată sub lege, nici amabilitate diplomatică.* Ortodoxia este har dumnezeiesc, adică prezență familiară a lui Iisus printre noi, transfigurându-ne viața, adâncindu-i înțelesul, dându-ne răbdare și curaj în mijlocul neajunsurilor, într-o măsură în care nu

ne-ar putea da, dacă ar lipsi Hristos, niciun om, oricât ar pretinde că Îl înlocuiește exact. În Ortodoxie nu se interpune nimeni și nimic între Iisus și oameni, între cer și pământ"[382].

Lumea de astăzi a pierdut bucuria vieții și a comuniunii personale, mulți dintre noi având adesea ca interlocutor un ecran (al calculatorului, tabletei electronice, telefonului, televizorului), trăind o singurătate electronică și având amăgirea că avem o comunicare largă cu mapamondul. De fapt, tehnopolisul induce starea de singurătate și de apăsare, trăită în mijlocul mulțimii. Fiecare își trăiește propria dramă, fără să aibă curajul să asume până la capăt cauzele acestei singurătăți, de a identifica incapacitatea de a se conștientiza pe sine ca persoană și de a-l privi pe celălalt ca persoană, ca o taină inepuizabilă a vieții. Apologetica Ortodoxă trebuie să mărturisească limpede, în mod special în contextul actual, că împlinirea reală a persoanei ține de dăruirea jertfelnică prin iubire, că privind la chipul lui Hristos trăim deopotrivă conștiința că suntem fii ai Tatălui Ceresc și frați ai Fiului lui Dumnezeu întrupat. Astfel, fiecare semen este asumat în lumina lui Hristos.

În acest sens, Părintele Stăniloae rămâne deopotrivă actual și elocvent: „Lumina lui Dumnezeu este atotcuprinzătoare; în El îi văd pe ceilalți; privindu-L, îi privesc pe ceilalți [...]. Oamenii sunt atât de împovărați, atât de chinuiți de probleme interioare și exterioare. Sunt extraordinar de complecși; sensibili la fiecare situație. Oamenii sunt foarte chinuiți astăzi; trebuie să îi ajutăm. Dar pentru aceasta e nevoie de o mare iubire. În iubire omul este bun; în iubire omul se dezvăluie. În fața iubirii mele, el se deschide, se liniștește, devine calm. Acum există cineva care-l iubește, care e plin de atenție față de el: se dezvăluie; își descoperă temeiul său adevărat. Atunci cunosc omul prin iubire [...]. Astfel, plin de iubirea lui Dumnezeu pentru oameni, voi cunoaște taina lor, voi cunoaște adâncimea persoanelor"[383].

---

382 Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Ortodoxia, lumina lumii și inima neamului nostru", în vol. *Ortodoxie și naționalism*, București, 2011, p. 105.

383 Pr. Dumitru STĂNILOAE, M.A. COSTA DE BEAUREGARD, *Mică dogmatică vorbită...*, pp. 224-225.

Subiecte

1. Evidențiați particularitatea tehnologiei actuale în raport cu tehnologiile tradiționale.

2. Definiți și evidențiați trăsăturile semnificative ale sistemului tehnologic actual.

3. Analizați care este legătura dintre viață și eficiență în cadrul sistemului tehnologic și precizați care ar trebui să fie răspunsul Apologeticii Ortodoxe în fața provocărilor actuale generate de sistemul tehnologic.

4. Evidențiați paradigma biblică a logicii specifice tehnologiei.

Bibliografie

1. Bugliarello, George, Doner, Dean B., *The History and Philosophy of Technology*, University of Illinois Press, 1979;

2. Ellul, Jacques, *The Technological System*, The Continuum Publishing Coroporation, New York, 1980;

3. Ellul, Jacques, *From Human to Post-Human*, Ashgate Publishing Company, SUA, 2006;

4. Ellul, Jacques, *Le bluff technologique* (traducere în engleză: *The technological bluff*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1990);

5. Gheorghiu, Virgil, *Ora 25*, Ed. Gramar, București, 2004;

6. Hurduzeu, Ovidiu, *Unabomber, profetul ucigaș*, Ed. Logos, București, 2007;

7. Hurduzeu, Ovidiu, *Sclavii fericiți*, Ed. Timpul, Iași, 2005;

8. Mitcham, Carl (coord.), *Encyclopedia of Science Technology and Ethics*, vol. I, Thomson Gale, 2005;

9. Orwell, George, *1984*, Ed. Polirom, Iași, 2002;

10. Postman, Neil, *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*, Vintage Books, New York, 1992;

11. Stăniloae, Dumitru Pr., *Ortodoxie și naționalism*, București, 2011;

12. Stăniloae, Dumitru Pr., *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993;

13. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003;

14. Stăniloae, Dumitru Pr., Beauregard, M.A. Costa de, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2007;

15. Stăniloae, Dumitru Pr., *Ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002;

16. Stăniloae, Dumitru Pr., *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

3. Implicațiile mediului televizual și virtual în contextul sistemului tehnologic actual

Cuvinte cheie: *ecran, mediu televizual, televiziune, simulare, informație, manipulare, mediu virtual, ciberspațiu, imaginar.*

3.1. *Ecranul global al lumii actuale*

Ecranul este corelat cu apariția cinematografului, la răscrucea dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea. El înlocuiește formele tradiționale de artă, constituind un spațiu de proliferare a unui univers magic în care sunt proiectate și exprimate dorințele conștiente și subliminale ale oamenilor. Puterea ficțiunii se manifestă în mod impresionant în lumea ecranului, mulțimile fiind fascinate de staruri, de imagini memorabile care au structurat tipare de gândire și de acțiune. În a doua jumătate a secolului al XX-lea, marelui ecran al cinematografului i se alătură o creștere impresionantă a micilor ecrane (mai întâi ecranul televizorului, apoi alte tipuri de ecrane). Societatea actuală este dominată de un ecran global multiplicat într-o diversitate de ecrane: cel al televizorului, al calculatorului, al jocurilor video, al Internetului, al tabletei, al telefonului mobil, al GPS-urilor, al aparatelor foto digitale, al altor dispozitive digitale personale.

Prezența ecranului modifică într-un mod semnificativ cultura lumii, modul de a gândi și de a trăi într-o societate. Lumea nu mai este percepută ca o realitate imediată, nemijlocită, ci ca una mediată, mijlocită de prezența ecranului care se interpune între noi și existența efectivă. Omul contemporan ajunge să nu-și mai trăiască propria viață, ci existența livrată în mod mijlocit prin intermediul ecranului. *Interfața cu realitatea devine ecranul, nu o persoană, o ființă vie sau un mediu natural.* Civilizația și societatea structurate de ecranul televizorului, al cinematografului sau al computerului favorizează înțelegerea și asumarea

vieții ca spectacol, ca divertisment. *Ecranul generează o privire impersonală și spectaculară asupra lumii și asupra vieții, determinând un ritm și un mod artificial de viață.*

În ultimele decenii, plecând mai ales de la apariția mediului televizual, prin tehnologiile informației s-a consolidat în lumea contemporană o societate a ecranului global. „În mai puțin de jumătate de secol s-a trecut de la ecranul-spectacol la ecranul-comunicare, de la ecranul unic la ecranul omniprezent. Multă vreme, ecranul cinematografului a fost unic și incomparabil; el face acum parte dintr-o galaxie ale cărei dimensiuni sunt infinite: este epoca ecranului global. Ecranul de oriunde și oricând, din magazine și aeroporturi, restaurante și baruri, metrou, automobile și avioane; ecranul de toate mărimile, ecran plat, ecran în aer liber și miniecran mobil; ecranul la purtător și ecran pentru proiecții interioare; ecranul bun la toate și pe care poți vedea orice. Ecran video, ecran miniatural, ecran grafic, ecran nomad, ecran tactil: secolul care abia a început se anunță a fi cel al ecranului omniprezent și multiform, planetar și multimediatic”[384].

Lipovetsky evidențiază că societatea contemporană a depășit postmodernitatea, el introducând sintagma de *hipermodernitate* pentru ceea ce se trăiește în prezent. Filosoful și sociologul Gilles Lipovetsky, despre care am mai amintit și în secțiunile anterioare, arată că hipermodernitatea este dominată de o inflație a ecranelor care marchează existența cotidiană. Digitalizarea și dezvoltarea accelerată a tehnologiilor high-tech extind rețeaua de ecrane. Prin ecranul de la telefonul mobil și cel al calculatorului personal, omul contemporan se conectează la o rețea vastă de ecrane. Viața cotidiană este marcată de o domnie a ecranelor: ecrane portabile, plate, ecrane ale dispozitivelor *home cinema*, imagerie medicală, scaner, ecografie, ecrane cu plasmă, ecrane tactile, căști-ecran, ochelari ecranici. Toate aceste ecrane artificializează existența, până la substituirea vieții. Viața este ecranată.

A fi înseamnă tot mai mult a fi branșat la un ecran. Rețeaua de ecrane îl feliază pe om în el însuși într-o multitudine de secvențe, amplificând totodată distanța dintre semeni. Relațiile interpersonale sunt diluate și

[384] Gilles LIPOVETSKY, Jean SERROY *Ecranul global*, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 8.

mediate prin intermediul ecranelor. Comunicăm ceea ce ne furnizează un ecran și încercăm să depășim starea de singurătate, de vid lăuntric în prezența ecranului care mutilează și mai mult taina interiorității proprii. Deși favorizează o comunicare în exces, societatea reticulară a ecranelor nu mai constituie cadrul în care persoanele să se întâlnească față către față, să vorbească și să aibă experiențe împreună. Ecranul instalează o existență abstractă din care lipsește căldura cuvintelor și gesturilor omenești. O simplă îmbrățișare poate însemna semnificativ mai mult decât multitudinea de informații și stări dobândite în fața ecranului.

Ecranul este locul de manifestare al unei gândiri dezîntrupate, dematerializate. Trupul și ceea ce ține de realitatea structurată prin manifestarea unei gândiri iconice sunt tot mai mult eliminate din orizontul vieții. Se fabrică un univers decorporalizat și dematerializat. Se construiește o ciberlume în care ecranul devine un drog, generând dependențe severe. Într-o asemenea lume virtuală, ecranul reprezintă vectorul sociabilității. Ecranul devenit lume generează o stare de spirit ludic, o atmosferă de spectacol. Viața este asumată ca un joc care trebuie jucat, ca un spectacol care se cere urmărit și trăit. Ecranul, invadând întreaga existență, atât la nivel personal, cât și la nivel comunitar distruge ceea ce ține de intimitate, de discreție și delicatețe. Ecranul generează o *ciberlume* unde se manifestă o putere a seducției și a fascinației, întrucât oferta diversificată este personalizată în funcție de nevoile specifice ale fiecăruia.

Există o putere magică a ecranului care face din el o interfață generalizată în toate aspectele vieții asumate și trăite ca spectacol. Lipovetsky arată că simultan cu miniaturizarea ecranelor prin nanotehnologiile actuale există o proliferare a ecranelor uriașe, folosite pe stadioane, la concerte, la întruniri politice și inclusiv în biserici. Totul este transformat în spectacol, indiferent că este vorba de realități petrecute pe terenul de sport, pe scenă sau în fața sfântului altar. Nevoia de a reflecta și de a retransmite un eveniment viu prin intermediul unui ecran reflectă ceea ce ține de transformarea vieții în spectacol trăit, de o lume care a devenit și ea intermediara spectacolului, a devenit ecran.

Ecranul-lume dedublează viața. „O lume dedublată în care evenimentul devine spectacol. Și în care cinematograful, el însuși prins în această logică ecranică, arată calea cu imensele ecrane dezvoltate prin

procedeele Imax și Omnimax. Adică, de la ecranul cât o marcă poștală până la megaecranul uriaș, un val de imagini circulă în permanență, transformând omul hipermodern în *Homo ecranis* și instaurând o *ecranocrație* de ale cărei puteri unii se tem de pe acum. Un ecran-lume care prin numeroase aspecte ale sale, apare ca o *cinelume*"[385].

3.2. *Ecranul televizual*

Odată cu apariția și dezvoltarea televiziunii, ecranul TV dobândește o importanță socială din ce în ce mai mare. Privitul la televizor devine un mod de a fi cu o pondere considerabilă în viața familiilor, substituind tot mai mult relațiile personale din interiorul acestora. Omul contemporan este un hiperconsumator de TV. Mai multe studii statistice evidențiază creșterea consumului de televiziune, integrarea televizorului în viața cotidiană. Astfel, de exemplu, un francez consumă în medie 100 000 de ore de TV de-a lungul existenței sale, aproximativ 11 ani din viață petrecuți în fața micului ecran. Practic, ecranul televizual constituie o privatizare a ecranului, modificând raportul omului cu imaginea.

Spre deosebire de ecranul cinematografic unde există o anumită continuitate, imaginea aflată în mișcare, cu posibilitatea de a fi mereu comutată prin utilizarea telecomenzii prin care sunt schimbate programele, din ecranul televizual generează o secvențializare a telespectatorului și o dispersie a acestuia. Se dezvoltă așa numitul fenomen de *zapping* care-l dezrădăcinează pe om din modul său natural de a fi. Televiziunea dezvoltă imagini în direct, transmisii în timp real, conectând simultan o mulțime covârșitoare de oameni la diferite evenimente de pe mapamond. Mediul televizual e caracterizat de instantaneitate, de ubicuitate și simultaneitate, promovând lumea ca un *sat global*, conform sintagmei celebre propusă de McLuhan.

Televiziunea aprofundează și extinde spiritul magic al lumii cinematografului. Universul cinematografic este caracterizat de onirism, de o lume vrăjită de magie în care ficțiunea are un rol preponderent. Este o lume a fabricării de staruri (industria Hollywood-ului este sugestivă în

[385] Gilles LIPOVETSKY, Jean SERROY, *Ecranul global*, pp. 239-240, 242-243.

acest sens). Mediul televizual reprezintă o democratizare a magiei cinematografice, propunând staruri din rândul oamenilor obișnuiți, promovând o mentalitate conform căreia fiecare dintre noi deținem potențialul de star. Celebritatea și dorința de a imita existența starurilor consacrate sunt stări exacerbate de televiziune care propune un fel de telerealitate. De fapt, ceea ce contează și există cu adevărat este telerealitatea. Fie că se discută de evenimentele mediatizate prin știri, de aspecte discutate la talk-show, de imagini vizionate la *reality-show*, de acțiuni din seriale, filme sau realități promovate prin filme documentare, comunicarea interpersonală din societatea actuală reprezintă de cele mai multe ori un comentariu al telerealității. Telerealitatea parazitează treptat viața efectivă, ajungând în final s-o substituie.

Visul și senzațiile, supralicitarea cu stimuli, bombardamentul informațional, în general solicitarea exagerată a tuturor simțurilor, în mod special al văzului, agresat printr-o multitudine de imagini sunt realități promovate prin intermediul mediului televizual. Spiritul de consum al ideologiei consumismului din societatea actuală este promovat în mod eficient prin asocierea dintre televiziune și publicitate. Marketingul de piață prin care sunt promovate anumite mărci de produse este relaționat cu reclama realizată de staruri, cu eficiență considerabilă în vânzarea produsului promovat. Spiritul celebrității este conjugat cu cel al puterii banului. Din acest punct de vedere, starul devine o marfă inepuizabilă de fabricat bani, un produs vandabil indiferent de context.

Starurile televiziunii nu devin doar modele de urmat, repere și idealuri în viața obișnuită, ci și factori ai expansiunii publicitare care ne propun produsele cele mai bune pentru consumul variat (cosmetice, mâncare, haine, mașini, locuințe, etc.). *Televiziunea devine nu doar o industrie de fabricat staruri, ci și un imperiu publicitar.* Hiperpublicitatea promovează o imagine în exces, favorizând o înțelegere a publicității ca spectacol. Se expune absolut orice, fără să aibă o legătură directă cu produsul promovat, urmărindu-se intenția de a capta atenția și de a convinge. Spotul publicitar devine asemenea unui film, cu propria poveste, cu imagini menite să influențeze subconștientul și conștientul telespectatorului-consumator.

Magia vizuală din publicitatea televizuală „se traduce printr-o sofisticare hiperreală, printr-un aspect finisat la maximum, îndeosebi în reclamele care proslăvesc universul luxului, al frumuseții, al modei. Manierismul își desfășoară aici întreaga-i seducție artificială: [...] starurile devin mai strălucitoare ca niciodată, încă și mai frumoase decât pe marele ecran. Aici totul e lux, tentație și feminitate absolută [...]. Departe de a se ofili, frumusețea hiperspectaculară inventată de *star-system* este neîncetat reanimată de publicitate ca un remake spre gloria cinematografului. Tot mai multă artificialitate, tot mai mult show estetic și extatic: ecranul publicitar își împrumută stilul de la Hollywood, el fascinează și este fascinat de imaginea subjugantă a cinematografului, de scena feminității prin exces [...]. Publicitatea rămâne în logica seducției, a visului, a dorinței [...]. Ceea ce se vinde aici este un spirit, o atmosferă, o dorință”[386].

3.3. *Impactul televiziunii asupra naturii umane*

Mediul televizual se bazează pe primatul imaginii în raport cu cuvântul. Specialistul în studii politice Giovanni Sartori (n. 1924) arată că lumea structurată de revoluțiile tehnologiilor media, deși este una extrem de diversă (internet, ciberspațiu, calculator, televizor, video, dispozitive digitale), presupune manifestări care au în comun ceea ce numește el tele-vederea și care generează un fel de tele-trăire. Viața devine un spectacol vizualizat. Teza de bază a concepției lui Sartori este că tele-vederea îl transformă pe *homo sapiens* în *homo videns*. El arată că spre deosebire de cultura bazată pe cuvântul rostit sau scris, tehnologiile media de astăzi promovează într-un mod absolutist imaginea, mișcarea ei cu viteze amețitoare. În acest context, televiziunea și în general informația ecranizată, hipertextul promovat prin Internet, deși ne conectează la hiperinformație, diminuează capacitatea de înțelegere și de cunoaștere.

Sunt multe studii științifice care reliefează faptul că televiziunea și mediul virtual promovează un mesaj identificat cu mediul (*mesajul este mediul* – McLuhan) Cel conectat la mediul televizual și virtual nu

[386] Gilles LIPOVETSKY, Jean SERROY, *Ecranul global*, pp. 239-240, 242-243.

poate interpreta adecvat informația procesată. Secvențializarea consumatorului de televiziune și de Internet contribuie la scăderea capacității de adunare în sine, de concentrare a puterilor sufletești și intelectuale, de exersare a gândirii critice și a unui discernământ bazat pe luciditate. Jean Baudrillard afirma că mai multă informație nu produce transformarea masei în energie, ci generează tot mai multă masă. Asumând această perspectivă, pentru mai mulți cercetători din diferite domenii este limpede că *deși televiziunea are pretenția de a spori informația, de a-l informa în mod adecvat pe om, depășind o anumită ignoranță, efectul televizorului este unul invers: televiziunea îl sărăcește iremediabil pe om în planul cunoașterii și al înțelegerii.*

Dincolo de această teză a lui Sartori care subliniază imbecilizarea prin televizor și favorizarea unei post-gândiri, el arată că *televiziunea schimbă practic natura umană*. „În legătură cu televiziunea ne lamentăm că încurajează violența, sau că informează puțin și prost, sau că este înapoiată din punct de vedere cultural (așa cum a scris Habermas). E adevărat. Dar este și mai adevărat și chiar mai important să înțelegem că *tele-vederea schimbă treptat natura omului. Acesta e miezul problemei, esența ei, care până astăzi a scăpat în mare măsură atenției noastre.* Și totuși e destul de limpede că lumea în care trăim se sprijină deja pe umerii firavi ai *video-copilului*: un exemplar foarte recent de ființă umană educată de tele-vedere în fața unui televizor-înainte chiar să învețe să scrie și să citească”[387].

Televiziunea valorifică rolul precumpănitor al imaginii, diminuând considerabil funcția simbolică a omului care devine un simplu telespectator, un comentator al imaginii aflate în mișcare. Televiziunea nu produce doar o vedere de la distanță, prin care imaginea este amplificată prin intermediul unei tehnologii (ca în cazul microscopului sau binoclului), ci permite o vedere a întregii realități, fără să existe deplasarea. Nu este nevoie de deplasarea într-un anumit loc pentru a vedea locul respectiv. Televiziunea aduce în casă, prin intermediul imaginii, vizualizări a lumii de pretutindeni. Mediul virtual amplifică mai mult posibilitățile

---

[387] Giovanni SARTORI, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 11.

mediului vizual, întrucât implică un imaginar care depășește realul. Însă, schimbarea esențială a comunicării prin tele-vedere este indusă pentru prima dată de televiziune.

Cercetătorii evidențiază noutatea radicală a televiziunii. Ea nu este o prelungire amplificată a mediilor de comunicare anterioare, ci ea produce un nou raport între înțelegere și vedere, un nou raport între om și realitate. Sartori dezvoltă și argumentează teza conform căreia *televiziunea nu se reduce la un instrument de comunicare, ci constituie mediul în care este crescut și educat un nou tip de ființă umană. Modificările induse de televiziune sunt structurale și ele sunt vizibile în mod special în cazul copiilor.* Televiziunea favorizează dezvoltarea unei culturi a divertismentului, o cultură bazată pe imagine. Unii sociologi o numesc o cultură juvenilă care produce și reproduce un om infantilizat, un om care nu se poate maturiza, având acest handicap al incapacității de a-și dezvolta personalitatea în conformitate cu exigențele lucidității specifice unei persoane mature.

La mai bine de cinci decenii după răspândirea televiziunii, în mod special prin mediul virtual al ciberspațiului și al Internetului, se consideră că astăzi televizorul este depășit. Calculatorul ca o mașină superioară televizorului, integrând imaginea, cuvântul, sunetul se propune ca un mediu mult mai fascinant, prin care poate să substituie influența considerabilă a televiziunii. Internetul ca rețea integratoare de alte rețele, prin interactivitatea sporită poate dobândi o anumită centralitate, însă nu elimină televiziunea.

Televiziunea își păstrează rolul distinct în formarea opiniei publice, în promovarea unei comunicări menite să transforme totul în divertisment și insignifiant. Nihilismul promovat mediatic nu mai are anvergura unor convingeri redutabile sau a unei gândiri pătrunzătoare, ci reprezintă o cultivare a nimicului, exprimând o incapacitate de formulare a unor idei clare și distincte. Televiziunea își dovedește eficiența în formarea unor mase de manevră, ușor de manipulat. Sartori arată că post-gândirea determinată de televiziune nu este un atac, desfășurat prin argumente și precizie științifică împotriva raționalității, ci este o banală pierdere a gândirii, o neputință de articulare a ideilor.

Cu mult curaj și onestitate, Sartori devoalează modul în care s-a ajuns la situația actuală: „Lucrurile s-au petrecut astfel. Mai întâi am fabricat, cu ajutorul diplomelor oferite de sistemul de educație, o *lumpen intelligentsia*, un proletariat intelectual lipsit de orice consistență intelectuală. Acest proletariat al gândirii a fost multă vreme marginalizat; dar, crescând și înmulțindu-se, a pătruns încetul cu încetul în școală, a rupt toate zăgazurile cu revoluția culturală din 1968 (a noastră, nu a lui Mao) și și-a găsit terenul de cultură ideal în revoluția mass-media. Această revoluție este în prezent aproape în întregime tehnologică, de inovație tehnologică. Ea nu reclamă savanți, nu are ce face cu minți care gândesc. Mass-media, și mai ales televiziunea, sunt astăzi gestionate de persoane lipsite de cultură, fiind cantonate în subcultură. Și întrucât comunicațiile sunt un formidabil instrument de autopromovare – comunică în mod obsesiv și fără pauză că trebuie să comunicăm –, au fost suficiente câteva decenii pentru a crea *gândirea zeamă lungă*, un climat cultural de melasă mentală și armate crescânde de reduși mintal [...]. Astăzi se revarsă în jur mințile debile, care se revarsă tocmai pentru că dau peste un public care nu a fost niciodată deprins să gândească. Și vina televiziunii în acest cerc vicios este de a-i favoriza – în gândirea-melasă – pe trăsniți, pe excitați, pe exagerați, pe mincinoși. Televiziunea premiază și promovează extravaganța, absurditatea și țicneala, ajutând astfel la întărirea și înmulțirea lui *homo insipiens*"[388].

Televiziunea invocă un rol central în informarea și formarea opiniei publice. Prin predilecția de a prezenta știri și comentarii despre evenimente insignifiante, prin umplerea timpului cu nimic reprezentativ sau mai rău cu gunoi informațional, televiziunea dezinformează și deformează opinia publică. Cetățenii, prin faptul că mulți dintre ei nu au acces decât la televizor sunt văduviți de informațiile de calitate și astfel se realizează o segregație în domeniul informării veridice a cetățenilor. Din această perspectivă Karl Popper și alți cercetători au subliniat riscul televiziunii pentru societatea bazată pe democrație.

Televiziunea poate fi un instrument al dezinformării și al manipulării prin faptul că ascunde arătând, așa cum se exprima sociologul

[388] Giovanni SARTORI, *Homo videns...*, pp. 121-122.

francez Pierre Bourdieu. Paradoxal, prin felul cum arată, prin felul de a prezenta și de a comenta imaginile, televiziunea poate manipula teribil. Realitatea dobândește o semnificație străină față de conținutul ei efectiv. Sunt promovate felurite fantasme, cultivându-se iluzia existenței reale a acestora. Imaginea televizuală are o autoritate copleșitoare în formarea opiniilor și convingerilor, realizându-se așa numitul *efect de real*, în formularea lui Bourdieu. Imaginea de pe ecranul televizorului ne face să vedem și să credem în existența arătată.

Pe lângă manipulare și dezinformare, televiziunea generează o presiune a urgenței care erodează procesul gândirii. Pentru a gândi este nevoie de a-ți rezerva un timp de reflecție, de meditație corelativ evenimentelor sau experiențelor împărtășite. Nu este suficientă o conectare rapidă cu evenimentele de pe mapamond, dându-se iluzia participării la acestea, ci este nevoie de o oprire din agitația ritmului strivitor al societății actuale, pentru a putea gândi adecvat asupra a ceea ce se întâmplă în universul nostru lăuntric și în lumea înconjurătoare. *Televiziunea generează gândirea rapidă și un fast-food cultural, însă nu este vorba de o gândire sclipitoare, cu idei rezultate din anumite străfulgerări ale minții, cât mai degrabă de idei prefabricate, sloganuri de tip ideologic care trebuie mediatizate.*

Bourdieu a analizat acest aspect. El menționează: „Una dintre problemele majore pe care le pune televiziunea este tocmai aceea a raporturilor dintre gândire și viteză. Se poate gândi în condiții de viteză? Și, oare, televiziunea, dând cuvântul unor gânditori însărcinați să gândească cu viteză sporită, nu se condamnă la a nu dispune decât de niște *fast-thinkers*, de niște gânditori ce gândesc mai repede decât propria lor umbră? [...] De fapt, acești gânditori gândesc în idei primite de-a gata”[389].

Sunt cercetători care evidențiază cu multe argumente solide faptul că o creștere accelerată a informației nu produce neapărat o sporire a sensului. Televiziunea este invocată ca sursă semnificativă în planul informării, ca mediu de propagare a informației. Prin televizor devenim mai sociali prin comentarea și împărtășirea cu ceilalți a evenimentelor

---

[389] Pierre BOURDIEU, *Despre televiziune*, Grupul Editorial Art, București, 2007, p. 43.

vizionate. Ar fi de așteptat ca mulțimea de informații să-l orienteze pe omul din societatea contemporană, să-l ajute în identificarea reperelor autentice. Se constată însă că trăim într-o lume cu tot mai multă informație, și cu tot mai puțin sens.

Există un mit al societății informaționale de astăzi conform căruia cel care este deconectat de la sursele media, cel care nu participă la fluxul mass-media riscă să devină asocial. O asemenea persoană nu poate fi integrată în comunitate, întrucât aceasta este structurată pe mesajele de tip mediatic. O persoană dezinformată mediatic nu are ce comunica în cadrul întâlnirii cu o altă persoană. Universul mediatic reprezintă creuzetul existenței trăite ca simulacru prin simularea imaginarului promovat de tehnologiile media de astăzi. În conformitate cu acest mit, ar trebui ca informația accelerată să determine o intensificare a sensului. Or, se constată că lucrurile se desfășoară exact invers.

Baudrillard avansează cu mult curaj o analiză lucidă prin care arată că *informația mediatică este direct distrugătoare și neutralizatoare a sensului, a semnificației.* Există o acțiune dizolvantă a informației promovate de mass-media asupra sensului. *Se realizează o implozie a sensului prin proliferarea informației.* Baudrillard menționează că formula lui McLuhan, *mesajul este mediul*, caracteristică erei simulării conduce în cele din urmă, inclusiv la volatilizarea mediului. După volatilizarea mesajelor în mediu, acesta însuși urmează să dispară. Orice urmă de sens este extrasă din mesajul mediatic, care are menirea doar să ne conecteze la un mediu manipulat prin structuri ale imaginarului. Este funcția exercitată prin excelență de televiziuni.

Referitor la mitul informației mass-media ca sursă de comunicare, Baudrillard afirmă: „Suntem cu toții complicii acestui mit. E alfa și omega modernității noastre, fără de care credibilitatea organizării noastre sociale s-ar prăbuși. Or, *fapt e că ea se prăbușește* și asta se întâmplă tocmai din acest motiv. Căci acolo unde credem că informația produce sens, se întâmplă exact invers. Informația își devorează propriile conținuturi. Ea devorează comunicarea și socialul. În loc să facă să se comunice, *ea se epuizează în punerea în scenă a comunicării.* În loc să producă sens, ea se epuizează în punerea în scenă a sensului [...]. În spatele acestei puneri

în scenă exacerbate a comunicării, mass-media și forcingul informării continuă o irezistibilă destructurare a socialului"[390].

Pe lângă rolul televiziunii în dizolvarea sensului printr-o exagerată informație care în realitate dezinformează și manipulează, cultura televizuală are un rol în modelarea rețelelor neuronale, în structurarea mentalităților, comportamentelor și acțiunilor din societatea contemporană. Televizorul determină o dependență prin care se poate cultiva foarte ușor amăgirea unei evadări din stările negative ale zilei, prin depășirea sentimentelor de singurătate sau de tristețe. Este propusă o relaxare rapidă. Chiar dacă pe moment este oferită iluzia unei deconectări de la stările apăsătoare, ulterior acestea sunt amplificate. Practic, funcționează același mecanism ca în cazul drogurilor.

Dependența de televizor și instaurarea unei stări de pasivitate sunt corelative cu alienarea gândirii, cu erodarea semnificativă a puterilor sufletești (minte, voință, sentimente). Televizorul ne revendică întreaga ființă. *Adesea, dependențele cronice de televizor determină o incapacitate de a mai face altceva. Televiziunea devine mediul de existență al întregii vieți.* Sunt cercetători care analizează corelarea dintre relaxarea rapidă și dependență, constatându-se prin corespondență cu anumite antidepresive având substanță activă care produc o relaxare rapidă că și televiziunea are un mecanism similar. Odată deconectat de la televizor chiar dacă în timpul vizionării TV se trăiește o anumită stare euforică, după închiderea televizorului sunt amplificate stările negative. Se resimte un gol și o nevoie puternică de a redeschide televizorul.

În societatea informațională de astăzi, dependența de mass-media, în speță de televiziune reprezintă realități incontestabile. Se creează impresia că nu se poate trăi în absența televizorului sau a informației mediatizate. Deconectarea de la aceste surse echivalează cu un fel de primitivism, de ființă anacronică, ruptă de actualitatea evenimentelor care fac viața. A trăi înseamnă de fapt a fi în cadrul unei experiențe a mediului televizual, a corela propria existență cu ceea ce se furnizează

[390] Jean BAUDRILLARD, „Implozia sensului în media", în vol. *Simulare și simulacre*, Ed. Idea Design, Cluj-Napoca, 2008, p. 62.

pe micul ecran. Consumatorul de televiziune și de mass-media nu poate concepe că cineva poate trăi în absența experienței televizuale.

Agenda existenței personale și comunitare este structurată prin televizor și mass-media. „Efectul de agendă presupune, prin însăși natura sa, crearea unei puternice dependențe de media. Atât timp cât agenda zilnică a cetățenilor sau harta problemelor care ocupă un loc semnificativ în atenția și gândurile acestora este configurată prin intermediul televiziunii, telespectatorii ajung să fie legați de aceste medii de informare pentru completarea sau reactualizarea acestei agende. Oamenii ajung să fie dependenți de programele de știri pentru a afla ce se mai întâmplă în lume sau, cu alte cuvinte, pe ce lume trăiesc. Ei devin dependenți de televizor pentru a-și reumple mintea cu ceva, pentru a avea la ce gândi și despre ce vorbi. Știrile devin astfel un fel de hrană sau mobilul existenței cotidiene. Ascultând știrile, discutând despre ele, menținându-se prin aceasta în actualitate, omul modern își hrănește sentimentul participării la viața lumii (de fapt, noua realitate mediatică), a situării permanente în interiorul, în centrul acesteia. În paralel, se poate sesiza și o diminuare până la abolire a vieții personale, a propriului univers familial și comunitar"[391].

Mai mulți cercetători din diferite domenii subliniază nu doar dependența generată de televizor, condiționarea exercitată de televiziune, ci și un impact asupra sănătății psihice și fizice. Neuropsihologi de marcă arată că televiziunea realizează, pe de o parte o reducere a activității corticale, iar pe de altă parte o suprastimulare senzorială. În aceste condiții este sporită confuzia, intensificându-se totodată stresul informațional. Suprasolicitarea informațională, dincolo de forțarea limitelor fiziologice produce o stare de iritare, de anxietate, de oboseală. Se instalează apatia și se constată o paralizie a voinței. Experiența televizuală cronicizează starea de stres informațional, conducând la tulburări semnificative în plan neurofiziologic.

Televiziunea nu doar că distruge relațiile interpersonale, dar anihilează și universul vieții lăuntrice, atentează la taina interiorității

---

[391] Virgiliu GHEORGHE, *Efectele televiziunii asupra minții umane*, Ed. Evanghelismos, București, 2005, pp. 178-179.

omului. „Televizorul nu lasă omului modern liniștea și răgazul construirii unui puternic for interior, implicit al dezvoltării unei vieți lăuntrice bogate. Televiziunea nu permite retragerea în reflexie, contemplare, rugăciune [...]. Omul nu mai găsește timpul de a se aduna în sine, de a-și reînnoi resursele sufletești spre a rezista solicitărilor cotidiene. În felul acesta, nivelul de oboseală și stres crește încontinuu, rămânând ca soluții pentru descărcarea parțială (în fond, falsă) a lor televizorul sau divertismentul-drogul cotidian. Atât de puternic a ajuns omul captivat de această stare sau atmosferă, de zgomot, ritm sau agitație permanentă, încât chiar atunci când, conjunctural, rămâne singur acasă sau undeva în mijlocul naturii, neobișnuit cu liniștea, cu reflexia sau cu propriile gânduri, și acolo caută zgomotul, știrile, mass-media, lumea de care abia a reușit să se desprindă"[392].

3.4. *Hiperrealul și imaginarul mediului virtual*

Nicholas Negroponte în lucrarea *Being digital* (1995) propune o lume digitală care promovează un mod de a fi digital. Cibernavigația posibilă prin Internet permite promovarea unei lumi virtuale, vizuale și vizualizate, combinând o serie de posibilități, descompunând și recompunând imagini și forme diferite. Deși, se afirmă că prin informația vastă și prin capacitatea de interacțiune, Internetul poate fi un factor semnificativ în sporirea și aprofundarea cunoașterii, lucrurile nu stau tocmai așa. Studiile diferiților cercetători redutabili din diferite domenii arată că sunt foarte puțini cei care folosesc Internetul pentru studiu, pentru o anumită edificare în plan cultural și științific. Cei mai mulți folosesc Internetul pentru a naviga într-un mediu virtual, din care cu greu se mai pot desprinde, favorizându-se înțelegerea și asumarea vieții ca o omorâre a timpului.

Timpul devine o realitate apăsătoare care poate fi depășită prin evadarea în lumea virtuală și fascinantă a ciberspațiului. Se poate naviga

---

[392] Virgiliu GHEORGHE, *Știința și războiul sfârșitului lumii*, Ed. Prodromos, București, 2007, pp. 85-86. Experiența televizuală intensifică suprastimularea senzorială. McLuhan menționează în acest sens: „Imaginea televizată este o extensie a simțului tactil", Marshall MCLUHAN, *Să înțelegem media*, Ed. Curtea Veche, București, 2011, p. 427.

aici fără frontiere, dându-se iluzia unei comunicări totale. În realitate, este cultivată o singurătate electronică, cu consecințe adesea devastatoare pentru sănătatea sufletească și trupească. Cercetătorii evidențiază simptome nemaiîntâlnite până acum, derivate din dependența de calculator. *În societatea actuală, computerul devine un narcotic care anesteziază existența într-un mod mai subtil și ca atare mai riscant, în comparație cu drogurile tradiționale.*

Deși, inclusiv în școală prin actul educațional se promovează o pedagogie bazată pe Internet se poate constata efectul negativ al navigației exagerate în mediul virtual în planul gândirii și al culturii. Internetul favorizează o cultivare a insignifiantului, o predilecție spre mărunțișuri și superficialitate. Clifford Stoll, un astronom de la Berkeley, după o experiență de mai mulți ani de interneto-manie, afirma că Internetul nu este altceva decât o țesătură impalpabilă, făcută din nimic, reprezentând un surogat jalnic al vieții. Navigația în virtual determină un simulacru de existență care favorizează simularea vieții, mimarea ei. Existența în mediul virtual este o viață simulată, ușor de manipulat.

Angrenajul tehnologic accesat fără limite, convertește existența din mediul virtual într-o disponibilitate pură, ușor de accesat și de integrat în diverse tipare, ușor de manipulat. Sartori menționează: „Pentru cibernauți totul devine manipulare și confuzie, totul poate fi manipulat și amestecat. Dar întrucât realitățile virtuale sunt doar niște jocuri care e puțin probabil să devină realități actuale, negropontismul riscă să genereze, la o extremă, un sentiment al puterii alienat și frustrat și, la cealaltă extremă, un public de eterni copii visători care își petrec întreaga viață în lumi imaginare. Atracția erei digitale este atracția unui drog. Vom sfârși cu toții digerați în ciberlume? Sper din toată inima că nu. Negroponte este oare ucenicul vrăjitor al post-gândirii? În lumea pe care o promovează și o ridică în slăvi, mașina e cea care într-adevăr face totul"[393].

[393] Giovanni SARTORI, *Homo videns...*, p. 44. Sartori afirmă printr-o analiză lucidă că invadarea lumii prin mediul televizual și virtual a contribuit la o slăbire a democrației autentice, întrucât în loc să fie favorizată formarea unui *demos* puternic și educat, s-a ajuns la un *demos* debilizat, infantilizat și lipsit de conținut. Într-o asemenea situație sistemul tehnologic impersonal dobândește o ascendență în raport cu persoanele vii și comunitățile

Sartori demonstrează că mediul televizual și cel virtual au un rol semnificativ în slăbirea gândirii, în distorsionarea rațiunii și al universului simbolic specific pentru *homo sapiens*. Prin televizor și în mod special, prin Internet nu doar că se favorizează dezvoltarea unui proces de imbecilizare și de infantilizare, dar sunt realizate condițiile de coagulare a unor grupuri deviante (de la pedofili până la teroriști). Omul fluidizat de procesul comunicării televizuale și virtuale devine o ființă în care sunt dizolvate reperele și rădăcinile profunde, ancorate într-o anumită Tradiție. Lumea de taină a omului capabil să-și ridice mintea spre contemplarea celor cerești este substituită de un mediu nociv pentru viață, în care comunicarea înseamnă dizolvare și depersonalizare.

Aceste aspecte nu sunt evidențiate de analiștii încrezători în potențialul noilor tehnologii media. „[...] ele sunt trecute cu vederea de mediologi. Lăudăroșenia lor ne vorbește numai despre luminoasa instaurare a unui univers aflat într-o evoluție vertiginoasă în care fiecare individ și fiecare realitate sunt menite să se dizolve și să se contopească. Omul e redus la pură relație, *homo comunicans*, cufundat în neîncetatul flux informațional oferit de mass-media. Da, *homo comunicans*; dar comunicând ce anume? Golul comunică golul, iar video-copilul sau oricum omul dizolvat în fluxurile mass-media este numai dizolvat"[394].

Internetul și ciberspațiul cultivă un hiperreal și un imaginar prin care se ocultează realitatea efectivă. Nu este vorba doar de o falsificare a realului, ci de o ascundere, de o ecranare a realității. În acest context, simularea realității devine un simulacru de existență. Imaginarul ciberspațiului potențează dorințele, printr-o stimulare senzorială excesivă, alienând

concrete. El arată că „în cele din urmă puterea trece la Marele Frate electronic. Negroponte formulează astfel: «viitorul nu va fi nici mai mult nici mai puțin decât industrie electronică. O cantitate imensă de memorie va fi disponibilă și va produce o cantitate imensă de putere. Oricum am privi-o, aceasta va fi puterea calculatorului». Da; dar cu un adaos important: computerele nu sunt entități metafizice; ele sunt mașini gestionate de oameni în carne și oase. Negroponte trece, așadar, ușor peste Fratele cel Mare. Care nu va fi-e adevărat-un Mare Frate la singular. Ceea ce nu va fi o piedică pentru ca *tehnopolisul* digital să fie controlat de o rasă stăpânitoare formată din minuscule elite, din tehno-creiere extrem de bine înzestrate, și care va ajunge în cele din urmă – în previziunea lui Neil Postman – o tehnocrație devenită totalitară care va modela totul și pe toți după chipul și asemănarea ei", Giovanni SARTORI, *Homo videns...*, p. 106.

[394] Giovanni SARTORI, *Homo videns...*, p. 120.

totodată capacitatea de articulare a unor idei consistente în cadrul unei gândiri bazată pe exersarea rațiunii critice. Fără niciun discernământ, dorințele și fantasmele universului imaginar trebuie asumate și împărtășite.

Simularea hiperrealului în imaginar generează o alienare a gândirii, o infantilizare a ei. Jean Baudrillard exemplifică un asemenea tip de imaginar prin Disneyland, devenind un simbol al lumii magice de astăzi, întrucât Disneyland reprezintă o miniatură a Americii reale, țara tuturor posibilităților, locul unde visele pot deveni realitate. Disneyland prezintă un joc de iluzii și de fantasme, fiind prin excelență un spațiu al simulării. Baudrillard arată că imaginarul Disneylandului reprezintă o ficțiune a realului, o exacerbare a hiperrealului. Prin efectele speciale corelative simulării și generării atmosferei de tip magic se dezvoltă infantilizarea.

În acest sens, Baudrillard menționează despre debilitatea acestui imaginar și degenerescența sa infantilă: „Această lume se vrea una a copilăriei, pentru a ne face să credem că adulții sunt altundeva, în lumea reală, și pentru a ascunde faptul că adevărata infantilitate e peste tot, cea a adulților care vin să se joace aici de-a copilul, pentru a se autoiluziona asupra infantilității lor reale [...]. Disneyland: un spațiu de regenerare a imaginarului ca toate celelalte, ca toate uzinele de reciclare a deșeurilor. Trebuie astăzi reciclate peste tot deșeurile, visele, fantasmele-imaginarul istoric, feeric, legendar al copiilor și al adulților e un deșeu, prima mare dejecție toxică a unei civilizații hiperreale. Disneyland este prototipul acestei noi funcții pe plan mintal. Dar de același ordin sunt și toate instituțiile de reciclare sexuală, psihică, somatică, ce viermuiesc în California. Oamenii nu se mai privesc, dar există instituții pentru asta. Nu se mai ating, dar există *contactoterapia*. Nu mai merg pe jos, dar fac *jogging*, etc”[395].

3.5. *Vițelul de aur – paradigmă biblică pentru logica de tip idolatru specifică televiziunii*

Mediul televizorului presupune o experiență în care se lucrează cu puterea fantasmelor, proiectându-se și cultivându-se imagini în mințile

[395] Jean BAUDRILLARD, „Precedența simulacrelor”, în vol. *Simulare și simulacre*, Ed. Idea Design and Print, Cluj/Napoca, 2008, pp. 13-14.

oamenilor în mod magic. Televiziunea operează cu precădere la nivelul imaginației, stimulând simțurile, în mod special văzul și auzul, realizând o stare mentală permeabilă lucrării de tip magic. În volumul I al Manualului de *Apologetică Ortodoxă*, în prezentarea culturii imaginare din Renaștere, am evidențiat manipularea de tip magic operată prin intermediul fantasmelor. Giordano Bruno era cel despre care făceam mențiune cu privire la dezvoltarea acestei concepții despre manipularea psihologică a persoanei și a maselor de oameni, arătând că magicianul prin instrumentul magic poate să-și realizeze visul de stăpân universal.

În lucrarea *De vinculis (Despre legături)*, Giordano Bruno arată secvențele lucrării de tip magic. Mai întâi imaginația este ispitită cu o momeală, aplicându-se legătura de tip magic. Apoi există o focalizare a imaginației asupra legăturii respective, urmând o intensificare a dorinței până la stăpânirea minții de către fantasma proiectată. În cele din urmă consimțirea minții și satisfacerea fantasmei reprezintă îndeplinirea lucrării de către cel vrăjit a actelor sugerate de magician. Aceste mecanisme de tip magic pot fi sesizate în lucrarea de vrăjire a minții prin televizor. De aceea, televizorul poate fi considerat un instrument de tip magic sau o mașină a visării în expresia lui Martin Esslin.

Legătura magică dintre telespectator și lumea televizorului se materializează în ultimă instanță printr-o atitudine de tip idolatru. Oamenii de astăzi ajung să idolatrizeze efectiv plăsmuiri ale minții induse persuasiv prin televizor. Fenomenul cunoscut al fanilor, staruri devenite idoli, atașamente emoționale de diferite personaje promovate de televiziune indică o logică de tip idolatru. Plecând de la Sfânta Scriptură se poate afirma că „vițelul de aur" constituie o paradigmă biblică adecvată, cu puterea de a oferi o radiografie spirituală a logicii idolatre la care trimite televiziunea. Vițelul de aur este o plăsmuire a omului care devine idol, subjugând mințile și viețile oamenilor la nivel personal și colectiv. Vițelul de aur devenit idol, asemenea televizorului exersează o vrăjire asupra poporului, dezlănțuind o amăgire de tip colectiv.

Poporul lui Israel, trădându-L pe Dumnezeul Cel Viu își confecționează un idol amăgitor, falsificând în mod grosolan realitatea prin afirmația că vițelul de aur este dumnezeul care i-a scos din Egipt. Atitudinea idolatră nu doar că întunecă mintea și generează o realitate

iluzorie, dar favorizează şi o lucrare a patimilor. Desfrânarea în plan religios prin idolatrie se materializează în desfrânarea de tip trupesc. Sfânta Scriptură menţionează: „Poporul s-a adunat la Aaron şi i-a zis: «Scoală și ne fă dumnezei care să meargă înaintea noastră» [...]. Atunci tot poporul a scos cerceii cei de aur din urechile alor săi și i-a adus la Aaron. Luându-i din mâinile lor, i-a turnat în tipar și a făcut din ei un viţel de aur turnat şi l-a cioplit cu dalta. Iar ei au zis: «Iată, Israele, dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului» [...] A doua zi s-au sculat ei de dimineață și au adus arderi de tot şi jertfe de pace; apoi a şezut poporul de a mâncat și a băut și pe urmă s-a sculat și a jucat" (*Ieşirea* 32, 1, 3-4, 6).

Aaron se face solidar cu poporul şi facilitează trăirea de tip idolatru. Sfânta Scriptură ne arată cum căderea în idolatrie conduce la încețoșarea minții oamenilor și la un comportament dominat de instincte și de patimi. Idolatria potențează și amplifică pornirile pătimașe ale omului, slăbind puterile sale sufletești și trupeşti. Televizorul poate fi asemuit cu „vițelul de aur" al postmodernității, care face o invitație întregii umanități la condiția idolatră, fiind o plăsmuire a omului care generează o logică și o atitudine de tip idolatru. Televizorul este un mediu de propagare a idolilor lumii de astăzi (bani, putere, plăcere, divertisment), fiind un catalizator al pornirilor pătimașe. Adâncirea în starea de idolatrie favorizată de televizor poate conduce la o părtășie cu duhurile necurate, cu puterile întunericului.

În tratatele de vrăjitorie se arată că lucrarea de tip magic, pentru a fi eficientă trebuie să fie însoțită de invocarea spiritelor. Chiar dacă tehnologia substituie magia în societatea actuală și idolatria contemporană pare impersonală, în spatele robirii puterilor sufleteşti și trupești ale omului prin televizor există o anumită lucrare de tip demonic. „Pentru magul modern, fie el scenarist, regizor sau actor, tehnologia sau știința televizualului facilitează în mod perfect producerea și transmiterea fantasmelor către mintea telespectatorului, astfel că s-ar putea bănui că spiritele nici nu sunt invocate, nici nu colaborează la influențarea magică a minții oamenilor. Tehnologia, ar putea să se creadă, înlocuiește complet serviciul pe care-l puteau face demonii vrăjitorilor de odinioară. Şi totuși acest lucru nu este complet adevărat. Deși imaginile-fantasmă

pot ajunge în mintea omului fără intermedierea spiritelor întunericului, aceste duhuri pot juca un rol important în celelalte etape ale vrăjirii, în dobândirea autonomiei fantasmei în interiorul minții și mai departe”[396].

Întocmai ca în cazul construirii Turnului Babel, unde Dumnezeu a intervenit în mod direct, și în cazul vițelului de aur, Dumnezeu nu rămâne indiferent. Există o pedeapsă severă și imediată a lui Dumnezeu pentru idolatrie. Sf. Ioan Gură de Aur într-o omilie, comentând atitudinea idolatră a poporului lui Israel manifestată în cazul vițelului de aur arată că Dumnezeu pedepsește ferm pe cei vinovați de această apostazie. Sf. Ioan Gură de Aur arată că pacea lui Dumnezeu nu este una cu nume mincinos, ci adevărata pace presupune tăierea a ceea ce nu este bun, înlăturarea elementelor care nasc starea de răzvrătire. Deși Moise mijlocește pentru poporul căzut in starea de păcat prin idolatrie, Dumnezeu pedepsește pe cei care L-au necinstit prin atitudinea de tip idolatru.

Sfânta Scriptură este limpede în acest sens: „Și s-a întors Moise la Domnul și a zis: «O, Doamne poporul acesta a săvârșit păcat mare, făcându-și dumnezeu de aur. Rogu-mă acum, de vrei să le ierți păcatul acesta, iartă-l; iar de nu, șterge-mă și pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!». Zis-a Domnul către Moise: «Pe acela care a greșit înaintea Mea îl voi șterge din cartea Mea [...]. Iată, îngerul Meu va merge înaintea ta și în ziua cercetării Mele voi pedepsi păcatul lor». Astfel a lovit Domnul poporul pentru vițelul ce își făcuse, pe care-l turnase Aaron” (*Facerea* 32, 31-35).

Din punct de vedere apologetic, folosirea vițelului de aur ca paradigmă biblică pentru logica de tip idolatru specifică televiziunii are

---

[396] Virgiliu GHEORGHE, *Revrăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, vol. II, Ed. Prodromos, 2006, p. 198. Inclusiv mari părinți duhovnicești au atras atenția asupra faptului că televizorul poate constitui un mediu instrumentalizat de vrăjmașul ispititor, secătuind puterile sufletești și trupești ale omului. Părintele Dionisie Ignat de la Schitul Colciu din Muntele Athos, duhovnic român, cu autoritate spirituală impresionantă mărturisește: „Televizorul e o înțelepciune, dar înțelepciunea asta o întrebuințează direct ispititorul ca să facă omenirea în așa fel încât să nu existe în primul rând curățenie, sfințenie a omului, atât trupește, cât și duhovnicește. În loc să stăm la televizor și să ne umplem sufletul și inima de răutățile pe care le arată acolo, e mai bine să citim ceva duhovnicesc, să ne întărim în credința și în drumul cel adevărat pe care trebuie să umblăm noi, creștin-ortodocșii” (cuvinte consemnate în convorbirea realizată cu Virgiliu Gheorghe în 27.03.2002).

relevanță întrucât ne consemnează faptul că ceea ce se trăiește în societatea contemporană prin multiplele forme de idolatrie, inclusiv cele generate și promovate de televiziune, de tehnicile și tehnologia de ultimă oră, nu reprezintă situații cu totul noi, și că structura lor și lecția edificatoare privind condiția omului sunt cuprinse, simbolic, în Sfânta Scriptură. Cuvântul revelat al lui Dumnezeu evidențiază aceste realități și indică atitudinea lui Dumnezeu în fața comportamentului de tip idolatru. Cuvintele Sfintei Scripturi ar trebui să ne motiveze într-un mod determinant în intuirea și înțelegerea noilor idoli ai societății actuale, riscurile semnificative ale televiziunii în promovarea atitudinii și trăirii idolatre, precum și faptul că vătămările produse de idolatrie ne înstrăinează de bucuria și pacea credinței, de comuniunea cu Dumnezeul cel Viu și personal.

3.6. *Mărturisirea realității persoanei și a comuniunii de către Apologetica Ortodoxă în lumea dominată de mediul televizual și virtual*

În contextul lumii actuale dominat de mediul televizual și virtual, când adesea ecranul substituie viața, Apologetica Ortodoxă mărturisește puterea de viață inepuizabilă izvorâtă din taina comuniunii dintre persoane, luminată de Adevărul credinței în Sfânta Treime. *În locul sistemului impersonal și artificial, al modului de a fi structurat pe o dispersie înspre exterior, Apologetica eclesială propune viață asumată ca o comuniune interpersonală, cultivarea vieții lăuntrice.* Tradiția ortodoxă oferă numeroase repere în ceea ce înseamnă adunarea puterilor sufletești, adunarea minții din risipirea spre cele lumești, unirea dintre minte și inimă.

Mai ales în contextul societății informaționale de astăzi, dominată de informația de tip mediatic, promovată prin mediul televizual sau virtual, mintea și simțurile sunt vătămate de o suprastimualare informațională și senzorială. În aceste condiții, adunarea minții și cultivarea vieții lăuntrice devin premise semnificative pentru a ieși din tăvălugul stresului informațional. Sfinții Părinți arată că plecând de la reciprocitatea dintre trup și suflet, plăcerile trăite în trup și senzațiile induse prin trăirea

patimilor se răsfrâng în suflet, slăbind puterile sufletești, și transformând mintea în chip trupesc. Ei propun asumarea vieții duhovnicești, a transformării gândurilor în rugăciune ca remediu la atacurile venite din afară, astfel încât mintea să devină cerească.

În lumea ecranului global, Apologetica Ortodoxă este chemată să dea mărturie despre viața persoanei. Omul viu și credincios, mărturisitor incomod în contextul surogatelor impuse prin mediul televizual și virtual este un veritabil apologet în lumea de astăzi. Persoana care identifică rostul profund al vieții, al încercărilor ei își asumă taina vieții lăuntrice și astfel poate vedea în fiecare om lumina din el, nu umbrele existenței sale. Această lumină trăită în Tradiția ortodoxă și evidențiată cu putere în experiențele filocalice, în viețile celor care și-au luat în serios credința înseamnă un sens profund al bucuriei. *Față de fascinația universului magic al mediului televizual și virtual, Apologetica Ortodoxă propune bucuria și lumina comuniunii dintre persoane printr-o dăruire reciprocă și curată.*

Trăind în concretul existenței și în mod constant spiritualitatea eclesială ajungem să fim lumină unii pentru alții. „Lumină a iubirii, lumină a adevărului, lumină a sensului, bucuria care îmi vine de la Dumnezeu, bucuria care îmi vine de la ceilalți. Ceilalți devin lumină pentru mine, ființele primesc sens. În toate se revarsă lumina lui Dumnezeu Care mi Se comunică ca iubire nesfârșită și lumină inepuizabilă. Această experiență spirituală se datorează faptului că Dumnezeu este personal. El este comuniune de persoane, e adevărul nemărginit care luminează tot mai mult sensul existenței. Primesc un fel de asigurare, de odihnă în iubirea lui Dumnezeu; nu mai sunt ispitit să ies din această stare pentru a căuta fericirea în afara ei; vreau să înaintez tot mai mult în această comuniune cu Dumnezeu și cu ceilalți. Spiritualitatea înseamnă această curăție, această iubire, această comuniune, această iluminare care mă umple de focarele de lumină care sunt Persoanele divine. Lumină, iubire și bucurie”[397].

Din perspectiva Tradiției creștine, asumată și mărturisită de Apologetica Ortodoxă în contextul diferitelor concepții religioase, filosofice

[397] Pr. Dumitru Stăniloae, M.A. Costa de Beauregard, *Mică dogmatică vorbită*, 2007, p. 214.

sau științifice despre persoană și a tendințelor actuale de consolidare a unui sistem impersonal, omul ca persoană este creat după chipul lui Dumnezeu – Iubire eternă, mai precis comuniune eternă perfectă a Persoanelor dumnezeiești distincte: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, comuniune în care Tatăl este unicul izvor al Dumnezeirii, iar Persoanele distincte se conțin reciproc și se dăruiesc reciproc (monoteismul treimic sau comunional). Astfel, în Dumnezeu – Iubire sau Comuniune eternă nu există nici singurătate sau izolare, nici separație sau distanțare a Persoanei, ci totală coexistență și proexistență.

De aceea, când omul trăiește iubirea pentru altul se aseamănă cel mai mult cu Dumnezeu Creatorul său. În încercarea de a-și explica propria identitate, adesea omul egoist devine victima propriilor reducționisme, întrucât persoana este mai presus de concepte și nu se epuizează în actele săvârșite. Persoana nu presupune o identitate izolată, ci o existență deschisă comuniunii. A afirma că omul este creat și trăiește după chipul lui Dumnezeu înseamnă a înțelege faptul că fiecare persoană umană este chemată la a exista în același mod în care există Dumnezeu, asumând modul de existență personală în comuniune.

Subiecte

1. Analizați impactul ecranului în contextul lumii și vieții actuale.
2. Comentați influența televiziunii asupra gândirii.
3. Evidențiați riscurile dependenței și manipulării exercitate prin mediul virtual.
4. Evidențiați paradigma biblică a logicii specifice televiziunii.

Bibliografie

1. Baudrillard, Jean, *Simulare și simulacre*, trad. Sebastian Big, Ed. Idea Design, Cluj-Napoca, 2008;

2. Bourdieu, Pierre, *Despre televiziune*, traducere Bogdan Ghiu, Grupul Editorial Art, București, 2007;

3. Gheorghe, Virgiliu, *Efectele televiziunii asupra minții umane*, Ed. Evanghelismos, București, 2005;

4. Gheorghe, Virgiliu, *Știința și războiul sfârșitului lumii*, Ed. Prodromos, București, 2007;

5. Gheorghe, Virgiliu, *Revrăjirea lumii*, Ed. Prodromos, București, 2008;

6. Gheorghe, Virgiliu, *Efectele micului ecran asupra minții copilului*, Ed. Prodromos, București, 2007;

7. Lipovetsky, Gilles, Jean Serroy, *Ecranul global*, trad. Mihai Ungurean, Ed. Polirom, Iași, 2008;

8. McLuhan, Marshall, *Galaxia Gutenberg*, trad. L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București, 1975;

9. McLuhan, Marshall, *Să înțelegem media*, trad. Ovidiu George Vitan, Ed. Curtea Veche, 2011;

10. Rochlin, Gene, *Calculatorul: binefacere sau blestem?*, trad. Raluca Schidu, Ed. Curtea Veche, București, 2002;

11. Sartori, Giovanni, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, trad. Mihai Elen, Ed. Humanitas, București, 2005;

12. Stăniloae, Pr. Dumitru, Beauregard, M.A. Costa de, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2007;

13. Zeca-Buzura, Daniela, *Veridic. Virtual. Ludic*, Ed. Polirom, Iași, 2009.

4. Desacralizarea vieții și manipularea resurselor ei. Bioinginerii și biotehnologii.

Cuvinte cheie: *biotehnologii, inginerie genetică, eugenie, demnitate umană, libertate.*

4.1. *Riscul dezumanizării prin biotehnologii*

Una din ramurile de vârf ale tehnologiilor contemporane o constituie ceea ce ține de biotehnologii. Revoluția biotehnologiilor contemporane și consecințele acestora se reflectă concret în natura umană, în identitatea persoanei și demnității umane, în esența familiei. Ingineriile sociale și genetice dezvoltate prin biotehnologii riscă să genereze mutații majore, lezând grav demnitatea identității personale, familiale și comunitare. În contextul actual, conștiința apologetică a teologiei ar trebui valorificată și materializată în acest domeniu cu multiple provocări. Nu sunt suficiente doar cercetări din punct de vedere social, politic, cultural, bioetic, ci este nevoie de încercarea de a contura un răspuns apologetic înrădăcinat în Tradiția Bisericii.

Plecând de la cercetări realizate din diferite perspective, există semnale care atenționează asupra riscurilor existente prin consolidarea unui sistem bazat pe tehnologia informației și biotehnologii, susceptibil de a deveni un univers concentraționar cum nu a mai cunoscut istoria până în prezent. Sunt două lucrări vizionare care au descris existența din cadrul unui univers concentraționar, alienarea condiției umane într-un asemenea sistem totalitar. Este vorba de *Minunata lume nouă*, publicată de Aldous Huxley în 1932 și de *1984*, publicată de George Orwell în 1949.

În romanul *1984*, Orwell descrie cu precizie teroarea dintr-un univers concentraționar bazat pe inocularea fricii, distrugerea intimității, supravegherea și manipularea permanentă printr-un teleecran, transformarea

vieții într-o existență de tip Big Brother. În acest univers totalitar, omul își alienează identitatea profundă prin faptul că nu mai poate avea niciun fel de intimitate, de prezență personală în gânduri, sentimente, cuvinte și fapte. Guvernarea exercitată prin Ministerul Adevărului și Ministerul Dragostei se bazează pe centralizarea și manipularea datelor personale prin tehnologiile informației. O astfel de guvernare din societatea descrisă de Orwell se bazează pe teroare, frică și exercitarea agresivă a controlului.

În cartea *Minunata lume nouă*, Huxley descrie un univers concentrațional bazat pe magie și plăcere. Demnitatea personală și comunitară nu mai este lezată prin teroare și agresiune explicită, controlul total realizându-se prin cultivarea de tip magic a amăgirii bazate pe plăcere, fericire și prosperitate de tip consumerist. Ingineria socială din această societate este instrumentalizată prin biotehnologii. Maniera de guvernare descrisă de Huxley este mai subtilă decât controlul prezentat de Orwell. În *Minunata lume nouă* nu există un agresor explicit, răul nu este evident, bolile și conflictele sociale au fost eliminate, totul se structurează prin împlinirea magică a tuturor dorințelor, familia tradițională fiind abolită. Dictatura este totală, simultan realizându-se iluzia că fiecare cetățean își poate satisface în mod liber și rapid orice dorință.

Într-o astfel de lume oamenii sunt seduși și fascinați de magia plăcerii, o existență din care Crucea este eliminată (nu mai există boală, singurătate, moarte, durere trupească sau sufletească). Prin biotehnologii, omul riscă să-și denatureze structural și identitatea și viața: „Oamenii din *Minunata lume nouă* pot fi sănătoși și fericiți, dar ei au încetat să mai fie *ființe omenești*. Ei nu se mai luptă, nu mai au aspirații, nu mai iubesc, nu mai simt durerea, nu mai trebuie să ia decizii morale dificile, nu mai au familii, nu mai fac niciunul din lucrurile pe care le asociem prin tradiție cu statutul de om. Nu mai au acele caracteristici care ne conferă demnitatea umană. Într-adevăr, specia umană nu mai există, căci acești oameni au fost crescuți separat de Controlori [...]. Lumea lor a devenit nenaturală în cel mai profund sens imaginabil, fiindcă a fost modificată *natura umană*. După spusele bioeticianului Leon Kass, spre deosebire de omul împovărat de boală sau sclavie, oamenii dezumanizați de genul celor din *Minunata lume nouă* nu sunt triști, nu știu că s-au

dezumanizat și, ceea ce este cel mai grav, nici nu le-ar păsa dacă ar ști. Ei sunt, într-adevăr, niște sclavi fericiți care se bucură de o fericire aservită"[398].

Huxley arată că în *Minunata lume nouă* religia este abolită, creștinismul reprezintă o amintire îndepărtată a unei memorii rudimentare. Însă pentru natura umană, religia este definitorie. Gânditorul creștin C.S. Lewis arată și el că prin biotehnologii se va ajunge la abolirea omului, încălcându-se astfel demnitatea specială a ființei umane, prin faptul că este structurată prin chipul lui Dumnezeu. În societatea actuală se constată o conjugare eficientă a tehnologiilor informației și a biotehnologiilor. Lumea se schimbă într-un mod atât de accelerat, încât cu greu se pot intui cu justă apreciere transformările survenite asupra esenței vieții omului. Se poate pierde un război, fără să știi că ai fost angajat în el prin care se atentează cu eficiență și consecvență asupra reperelor tradiționale care au legitimat identitatea specifică a persoanei și a familiei umane.

Remodelarea naturii umane prin biotehnologii exprimă un spirit luciferic prin care se încearcă o corecție adusă lucrării lui Dumnezeu. Conștientizarea consecințelor terifiante ale biotehnologiilor este slăbită prin faptul că sunt evidențiate avantajele acestora, beneficiile acestor biotehnologii pentru sănătatea și viața omului. Amestecul dintre adevăr și minciună devine o minciună mai convingătoare decât o minciună totală. În contextul actual, ținând cont de efectele tehnologiilor informației și a biotehnologiilor ar fi ziditoare o poziție echilibrată bazată nu doar pe o etică specifică acestor tehnologii speciale, structurată printr-o filosofie socială care insistă asupra demnității umane din punct de vedere social, politic, cultural sau juridic, ci conjugat cu această abordare ar trebui subliniată valoarea identității persoanei și a vieții structurate prin comuniunea interpersonală din perspectiva Tradiției eclesiale.

4.2. *Ingineria genetică și biotehnologiile*

Multiple provocări la adresa demnității și identității persoanei umane sunt ridicate în contextul actual prin aplicații ale ingineriei

[398] Francis FUKUYAMA, *Viitorul nostru postuman*, trad. Mara Rădulescu, Ed. Humanitas, București, 2004, pp. 17-18.

genetice, posibile prin dezvoltarea accelerată a biotehnologiilor. Modelarea și manipularea gândurilor, sentimentelor, emoțiilor, restructurarea organică prin intervenții asupra genelor nu mai reprezintă deziderate care țin de *science fiction*, ci posibilități concrete, accesibile prin biotehnologiile actuale. De exemplu, mai mulți promotori ai Proiectului Genomului Uman, printre care William Heseltine, directorul executiv al *Human Genom Science* au insistat asupra realizărilor biologiei moleculare contemporane care pot fi aplicate în refacerea organismului la nivel genetic.

Implicațiile revoluției biotehnologice sunt mai ample decât posibilitățile ingineriei genetice. Dincolo de capacitatea de a decodifica și de a manipula ADN-ul, există implicații majore ale cercetărilor din diferite domenii de cercetare (neuroștiințe, neurofarmacologia, genetica populației, genetica referitoare la comportament). Inclusiv cercetările corelative Proiectului Genomului Uman nu urmăresc doar modalitățile concrete de aplicare a ingineriei genetice, ci sunt relaționate cu domeniul mai vast al genomicii, prin care se are în vedere înțelegerea funcțiilor fundamentale ale genelor, reciprocitatea dintre gene și comportament, maniera prin care modificarea genetică induce o schimbare a modului de a gândi, de a simți și de a fi.

Încercări de promovare a unei inginerii sociale prin gene sunt consolidate odată cu dezvoltarea darwinismului social. Dezvoltarea statisticii moderne, un instrument de referință în structurare științelor sociale este realizată de autori care au promovat rasismul și eugenia. Vărul lui Charles Darwin, Francis Galton a fost primul dintre ei. El a inventat termenul de *eugenie* (selectarea și cultivarea intenționată a unor anumite trăsături transmisibile genetic). A promovat mai multe idei în acest sens în lucrarea *Geniul ereditar*. Ucenicul lui Galton, Karl Pearson, profesor de eugenie la University College din Londra promovează în mod agresiv darwinismul social. El afirma: „Istoria îmi arată doar o singură cale prin care s-a ajuns la un înalt grad de civilizație, și anume lupta unei rase cu o altă rasă și supraviețuirea rasei mai dotate din punct de vedere fizic și mintal”[399].

---

[399] Francis FUKUYAMA, *Viitorul nostru postuman*, 41.

Eugenia a fost susținută de un spectru mai larg: pe lângă rasiști și exponenți ai tendințelor de extremă dreapta, de promotori ai darwinismului social, sunt și reprezentanți ai progresiștilor și ai stângii (Bernard Shaw, J.B. Haldane), ai feminismului (Margaret Sanger, susținătoare a controlului nașterii). Au fost programe finanțate inclusiv de guverne în SUA și în Europa occidentală, precum și legi ale eugeniei. Ele au fost abolite după dezvăluirea consecințelor politicii naziste, promotoare a unor practici de eugenie, cu rezultate scandaloase pentru opinia publică.

Rezultatele ingineriei genetice de astăzi, precum și implicațiile biotehnologiilor actuale redeschid în contemporaneitate dezbaterile asupra eugeniei. Biotehnologiile actuale prin neurofarmacologie și controlul comportamentului, prin tehnicile de prelungire a vieții, prin tehnologiile privind controlul nașterilor, al avortului, a fertilizării in vitro, a cercetării asupra celulelor stem, a clonării, a eutanasierii, a ingineriei genetice presupun numeroase aspecte corelative eugeniei, cu incidență în ceea ce privește demnitatea persoanei umane. Pe lângă rezervele și obiecțiile exprimate din considerente de ordin religios, există și critici din perspectivă socială și filosofică, invocându-se tocmai natura umană și demnitatea omului.

Reglementarea cadrului internațional privind biotehnologiile este mult mai dificilă decât alte tehnologii, de exemplu precum cele referitoare la energia nucleară. În cazul energiei nucleare este vorba de o tehnologie costisitoare și totodată s-a conștientizat rapid riscul proliferării armelor nucleare. Tocmai de aceea, reglementările internaționale în domeniul energiei nucleare, precum și a comerțului internațional cu anumite componente necesare în fabricarea armelor nucleare au fost realizate mult mai ușor. În situația biotehnologiilor lucrurile sunt mai complicate.

În domeniul biotehnologiilor, pe de o parte acestea pot fi dezvoltate în anumite laboratoare private, cu costuri mai mici decât realizarea armelor nucleare, pe de altă parte este semnificativ mai dificil de a obține un consens privind necesitatea reglementării internaționale, întrucât sunt mulți susținători ai avantajelor aduse de biotehnologii. Există în contemporaneitate tot mai mult convingerea că tehnologia și dezvoltarea accelerată și diversificată a acesteia nu pot fi reglementate. Totodată,

în cazul biotehnologiilor, sunt mulți oameni care văd oportunități deosebite, mai ales în domeniul medical, sesizând mai greu riscurile biotehnologiilor. Într-un asemenea context este necesară cultivarea unui discernământ, a unei lucidități prin care să fie conștientizate riscurile profunde și subtile ale biotehnologiilor, pentru a salva ceea ce ține de autenticitatea și de profunzimea identității și demnității umane.

În fața entuziasmului naiv trebuie încurajat un realism echilibrat, prin care să se promoveze ceea ce ține de omul viu, de libertatea sa, ca dar neprețuit primit de la Dumnezeu, să se acorde prioritate comunității concrete formate din persoane unice în raport cu sistemul tehnologic impersonal, în condițiile în care prin intermediul biotehnologiilor există riscul de a structura o societate în care să fie alienată natura umană. Trăim într-o societate în care se vorbește mult despre drepturile omului, dar mai mult decât oricând în istorie, omul concret, cu nevoile sale specifice este eminamente desconsiderat. Această ignorare a nevoilor adânci care structurează identitatea umană este camuflată prin propaganda unei fericiri de tip consumist. Lumea actuală și cea viitoare, dominată de tehnologiile informației și de biotehnologii se deosebește de societățile anterioare prin faptul că produce și reproduce un om alienat, angrenat într-o vastă rețea impersonală. În acest sens, sintagma *minunata lume nouă* a lui Aldous Huxley (care-l parafraza pe Shakeaspeare) a devenit *lumea postumană* descrisă de Francis Fukuyama.

În acest sens, filosoful american preciza: „Mulți presupun că lumea postumană va fi foarte asemănătoare cu a noastră, dar se va bucura de o îngrijire medicală mai bună, de o prelungire a vieții și poate de o mai multă inteligență decât cea de astăzi. Dar lumea postumană ar putea fi mult mai ierarhizată și mai concurențială decât cea din prezent și, ca rezultat, plină de conflicte sociale. Ar putea fi o lume în care orice idee de umanitate împărtășită se va fi pierdut, fiindcă am amestecat genele umane cu unele provenite de la atât de multe specii încât nu mai avem o idee clară despre ce este o ființă omenească. Ar putea fi o lume în care o persoană a ajuns să trăiască în medie un secol sau două, așezată într-un cămin de bătrâni și așteptând o moarte care nu mai vine. Sau ar putea fi acel gen de tiranie blândă imaginată în *Minunata lume nouă*, în care toată lumea este sănătoasă și fericită, dar

a uitat ce înseamnă speranța, frica sau lupta. Nu trebuie să acceptăm niciuna din aceste lumi viitoare sub o falsă lozincă a libertății, fie ea a drepturilor nelimitate la reproducere sau a cercetării științifice neîngrădite. Nu trebuie să ne considerăm sclavii unui progres tehnologic inevitabil atunci când acel progres nu servește scopurilor omenești. Adevărata libertate înseamnă libertatea comunităților de a-și proteja cele mai scumpe valori și este acea libertate pe care trebuie s-o exercităm asupra revoluției biotehnologice de astăzi"[400].

Din perspectiva teologiei ortodoxe, Apologetica mărturisește că identitatea și demnitatea umană sunt împlinite prin faptul că omul este structurat prin chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea cu El, printr-o viață asumată ca o comuniune liberă cu Dumnezeu și semenii. Apologetica Ortodoxă evidențiază că libertatea nu poate fi folosită ca pretext pentru experimente care să mutileze demnitatea persoanei umane. Există o reciprocitate între Adevăr și libertate. Domnul Hristos este limpede în acest sens: „Veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi" (*Ioan* 8, 32).

Libertatea înțeleasă și exersată ca libertate a păcatului distorsionează atât libertatea proprie cât și libertatea celuilalt. În societatea magică structurată prin biotehnologii, unde pare că totul este posibil, este esențială asumarea libertății în sensul ei autentic. Libertatea reală este un temei al libertății celuilalt și se împlinește prin comuniunea veșnică între persoane. O libertate ca răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, ca promovare a unei gândiri și atitudini de tip luciferic sau ca indiferență la chemarea liberă a lui Dumnezeu care așteaptă un răspuns liber înseamnă o contorsionare a adevăratei libertăți.

Apologetica Ortodoxă exprimă faptul că autentica libertate nu înseamnă dominare, ci comuniune cu Persoana supremă, Domnul Hristos prin care ni se deschide perspectiva comuniunii veșnice. „Dumnezeu nu caută să domine. El nu trebuie să-și apere libertatea dominând. În relația dintre adevăratele libertăți este asigurată libertatea fiecărei persoane: nefiind dominată, niciuna din ele nu vrea să domine. *Niciodată nu-ți asiguri propria libertate dominând.* Nu există libertate adevărată

---

[400] Francis FUKUYAMA, *Viitorul nostru postuman*, pp. 250-251.

în izolare; te afunzi și rămâi în izolare în virtutea imposibilității de a te elibera de tine însuți. Omul vrea să fie stăpânul lui însuși și este dominat de sine însuși; la fel, în relația sa cu natura, vrând să fie stăpânul naturii, el este dominat de aceasta [...]. Numai o altă libertate adevărată, care este o libertate față de orice patimă și care nu vrea să domine afirmă și menține propria mea libertate. Numai relația cu o Persoană supremă a Cărei libertate nu poate fi amenințată îmi asigură pe deplin libertatea [...]. *În libertatea mea eu simt libertatea celui cu care sunt în relație.* Nu este o libertate care se dezinteresează de mine, nici o libertate care vrea să mă domine: este o libertate care stimulează prin iubire, prin respectul față de libertatea mea și de mine însumi [...]. *Numai în atmosfera libertății necreate se pot afirma libertățile create.* Acestea se mențin între ele în mod reciproc prin cererea și prin dăruirea iubirii”[401].

Subiecte

1. Exprimați conținutul semnificativ al revoluției biotehnologiilor.
2. Analizați și comentați riscurile ingineriei genetice și a biotehnologiilor asupra identității, demnității și libertății umane.

Bibliografie

1. Fukuyama, Francis, *Viitorul nostru postuman*, trad. Mara Rădulescu, Ed. Humanitas, București, 2004;
2. Huxley, Aldous, *Minunata lume nouă*, Ed. Polirom, Iași, 2011;
3. Stăniloae, Dumitru Pr., *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003;
4. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997;
5. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

[401] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 92-93.

5. Bioingineriile și științele medicale recente. Promisiuni și amenințări.

Cuvinte cheie: *terapii regenerative, biologie sintetică, transumanism, perspectiva antropologiei creștine.*

5.1. *Rezultate recente și tendințe în cercetarea vieții și aplicații cu rol medical*

În ultimele decenii, așa cum s-a mai precizat, cercetarea științifică este orientată în bună măsură spre dezvoltarea tehnologiilor care pot avea relevanță în diverse aspecte ale vieții cotidiene. În acest sens, ramuri precum industria producătoare de medicamente sau cea a combustibililor, dar și biotehnologiile au înregistrat creșteri semnificative. Datele obținute în laboratoarele de cercetare devin tot mai repede accesibile, intră tot mai repede în fluxul tehnologic, primind întrebuințări care pot favoriza obținerea unor produse sau servicii competitive, dar și creșterea vânzărilor în domenii dintre cele mai diverse.

O astfel de dezvoltare fără precedent a înregistrat și domeniul biotehnologiilor și ingineriei biologice. Tehnicile ingineriei genetice, descifrarea genomului uman, manipularea genetică sau biologia sintetică au un spectru larg de aplicații, de la sectorul farmaceutic și alimentar până la cele din domeniul medical sau ecologic, oferind căi noi de tratare a unor afecțiuni, consultanță în controlul nașterii, eugenie sau soluții ingenioase în designul urban.

În cele ce urmează facem scurte mențiuni privitoare la câteva dintre aceste noi domenii de lucru precum și câteva aspectele de ordin apologetic pe care teologia ortodoxă la poate formula cu referire la provocările ce survin odată cu ele.

5.1.1. *Terapii cu celule stem*

Este binecunoscut faptul că terapia cu celule stem[402] s-a dovedit plină de potențialități regenerative. Colectarea și injectarea celulelor stem (sușă) în anumite zone în care țesuturile sau organele au suferit leziuni reprezintă astăzi un domeniu terapeutic de vârf, întrucât ele pot reproduce porțiunile ce lipsesc dintr-un țesut cu o precizie extraordinară. Folosind această procedură, în perioada 2004-2007 s-a reușit înlocuirea unor porțiuni ale tractului urinar, pentru cinci cazuri de copii cu vârste cuprinse între 10 și 14 ani. În 2008 s-a reușit, pe această cale, obținerea unei inimi vii la șoareci, ca parte a unei cercetări ce avea în atenție posibilitățile și riscurile pentru aplicarea acestei proceduri la om[403]. S-a reușit, de asemenea, realizarea unor porțiuni din țesturile urechii și fragmente de ficat[404], dar și crearea un rinichi artificial din celule însămânțate pe un suport constituit din colagen[405]. Sunt explorate, în prezent posibilitățile de obținere a nu mai puțin de 30 de tipuri de organe între care țesut hepatic, pancreas, dar și regenerarea dinților, ca posibilă soluție pentru a reda, chiar și pacienților în vârstă, întreaga dantură.

5.1.2. *Chimioterapie pentru cultivarea virtuților*

Exploatând legătura dintre stările emoționale și neurotransmițătorii existenți în corp, unele cercetări propun administrarea de medicamente care să îmbunătățească comportamentul moral, stimulând eliberarea de oxitocină sau, dimpotrivă, diminuând nivelul de testosteron, urmărind

---

[402] Cercetări recente au arătat că celulele stem pot fi recoltate chiar și fără distrugerea unui ovul fecundat (adică uciderea unui om, în înțelegerea teologiei creștine), din lichidul amniotic, prezent în placentă. Fără ca proprietățile acestor celule stem să fie cele așteptate, ele reprezintă totuși un semnal pozitiv pentru viitorul terapiilor cu celule stem, care pot evite distrugerea altor vieți umane.

[403] Harald C. OTT et al., „Perfusion-decellularized matrix: using natureâs platform to engineer a bioartificial heart", în: *Nature Medicine*, vol. 14, februarie 2008, pp. 213-221.

[404] Atlantida RAYA-RIVERA et al., „Tissue-engineered autologous urethras for patients who need reconstruction: an observational study", în: *The Lancet*, 8 martie 2011, pp. 1175-1182.

[405] Josie GLAUSIUSZ, „Creștere miraculoasă", în: *National Geographic*, ediția în limba română, martie 2011, p. 20.

stimularea empatiei și modificarea percepției și relației cu semenii, pentru a crește atașamentul față de oameni[406]. În felul acesta, se avansează idea că tratamentele ar putea să ofere în viitor prevenirea comportamentelor antisociale, stimularea unui comportamentului moral și chiar sentimentul de solidaritate comunitară și globală![407]

5.1.3. *Mecanismele vieții celulare, la o rezoluție mult mai rafinată*

Putem adăuga în această listă a procedeelor de intervenție în procesele vieții și posibilitățile oferite de tehnologiile medicale: tehnicile imagistice (RMN, de exemplu), chirurgia moleculară (intervenții cu „instrumentar molecular") sau laserii. Mai mult chiar, în ultimii ani s-au dezvoltat domenii noi de cercetare, care investighează la o rezoluție fără precedent procesele vieții celulare. Este vorba despre așa-numitele științe „omice", apărute, preponderent, în acest secol: *Genomica* (ce are în atenție totalitatea informațiilor ereditare), *Proteomica* (ce vizează structura și funcționarea proteinelor, componentele proceselor metabolice din celule), *Glicomica* (studiul genetic, fiziologic, dar și patologic al proceselor referitoare la zaharuri, la mono-, oligo- și polizaharuri), *Metabolomica* (studiază produșii rezultați din procesele celulare, „amprenta" chimică a celulei) sau *Interactomica* (o disciplină aflată la granița informaticii cu biologia, ce studiază tipurile de interacțiuni dintre proteinele existente în celule și celelalte molecule, precum și consecințele acestor interacțiuni asupra vieții celulare).

Toate acestea arată că investigația științifică a vieții a atins un nivel foarte rafinat, scoțând la iveală tot mai multe indicii privind posibilitățile de manipulare a resurselor și mecanismelor vieții.

5.1.4. *Reducerea sau stoparea mecanismelor îmbătrânirii*

Ultima frontieră a ingineriei și tehnologiei este viața însăși. După decenii de acumulare a unor rezultate științifice remarcabile,

---

[406] Amelia HILL, „Manipulating morals: scientists target drugs that improve behaviour", în: *The Guardian*, luni, 4 aprilie 2011.

[407] Amelia HILL, „Manipulating morals...".

explorarea a pătruns în acest teritoriu vast și miraculos al vieții, în căutarea a ceea ce a fost numit adesea „elixirul tinereții", ultimul vis al omenirii! Există autori și curente de gândire care văd toate cele menționate până acum (terapii cu celule stem, țesuturi și organe bio-artificiale, modificări genetice) în slujba acestui ultim deziderat, eradicarea suferințelor, prelungirea tinereții, desființarea bătrâneților, subordonarea morții, prelungirea indefinită a speranței de viață, adică o nemurire în plan biologic.

Descoperirile de până acum leagă mecanismele genetice ale îmbătrânirii, durata vieții, de capacitatea celulelor de a se reproduce fără erori, situație în care ele păstrează nealterate funcțiile lor. O reproducere corectă, care să nu altereze structura sau procesele din celule noi, înseamnă o replicare corectă a ADN-ului (constituit din 46 de cromozomi). Cu alte cuvinte, ADN-ul celulei noi ar trebui să fie o copie identică cu cel al celulei inițiale.

Cercetările au arătat că, în mod natural, procesul de copiere prezintă pierderi inevitabile. Mai exact, în timpul fiecărei replicări a ADN-ului, o anumită regiune de la capătul fiecărui cromozom (numită telomer) se scurtează câte puțin. Este adevărat, la primele replicări ale celulei, pierderile nu sunt semnificative. Totuși, „rezerva de telomeri" de la capătul cromozomilor este limitată. După mai multe replicări, telomerul va fi din ce în ce mai scurt, încât el va dispărea inevitabil, iar copierea nu va mai fi posibilă[408].

5.1.5. *Cercetările biotehnologiilor în viitorul apropiat*

Posibilitățile ce se anunță de pe urma folosirii resurselor vieții sunt fără precedent, existând multe rezultate încurajatoare în domenii care par desprinse din literatura de anticipație. În cele ce urmează facem câteva mențiuni despre două dintre ele: construcția de *patternuri* celulare,

[408] S-a constatat că telomerii sunt produși de o enzimă numită telomerază, capabilă să refacă secvențele pierdute. Totuși, în corpul uman, acțiunea telomerazei de refacere a telomerilor este valabilă doar în cazul celulelor stem și a leucocitelor. În 1997 a fost descoperită gena care reactivează telomeraza (numită reverstranscriptaza telomerazei umane). În prezent, sunt în desfășurare numeroase cercetări privind posibilitățile de stimulare a acțiunii acestei gene.

anume inserarea celulelor în construcții sau tipare prestabilite și cultivarea neuronilor în medii artificiale.

Injectarea celulelor vii, în câmpuri electrice, reprezintă o metodă așteptată să ofere multă precizie în procedeele medicale de reconstrucție. Tehnologia a fost utilizată cu succes în crearea de modele (*paternuri*) de celule vii, în două și trei dimensiuni.

Construcția bioprocesoarelor vizează utilizarea mecanismelor celulare în industrie. Se vizează cultivarea celulelor neuronale umane vii, înafara creierului, în medii artificiale, pe suporturi asemănătoare microprocesoarelor, pentru formarea unor componente mixte ce au în structura lor celule vii și componente utilizate în hardul calculatoarelor. Prin manipularea câmpurilor electro-magnetice folosite în stimularea creșterii celulelor nervoase, procedeul acesta, spun cercetătorii, permite, controlul și intervenția în designul rețelelor neuronale, adică realizarea lor în conformitate cu anumite forme prestabilite.

5.1.6. *Viață sintetică – autonomia totală a ingineriilor viului*

În fine, o altă direcție de cercetare este ingineria biologică sau biologia sintetică, reprezentând o arie interdisciplinară născută recent, și care promite foarte mult. Spre deosebire de cele menționate până acum, care folosesc funcțiile viului fără să intervină în structurile lui, biologia sintetică face o lectură nouă a vieții, din perspectivă informațională. Ea descompune întreaga arhitectură celulară în secțiuni de programe (*software*) ce codifică procesele vitale.

Rezultatele obținute în biologia sintetică, provin de fapt dintr-o intersecție nouă, care s-a dovedit deosebit de promițătoare în ultimii ani, cea dintre informatică și biologie, dintre lumea digitală și teritoriul viului. Lumea digitală (jocurile computerizate, spațiul virtual, universul inteligenței artificiale) este realizată pe baza unui cod binar (0 și 1), în vreme ce ADN-ul uman este structurat după un alt cod, format din cele patru baze ale ADN-ului, respectiv *adenina*, *citozina*, *guanina* și *timina*. Biologia sintetică s-a dezvoltat prin folosirea posibilităților de traducere a codului ADN în cod binar. Aceasta oferă posibilitatea unei descrieri noi a viețuitoarelor, printr-o expresie digitală a ADN-ului lor, dar și posibilitatea nouă de a

manipula componentele ADN-ului, a genelor care codifică diverse funcții, în viața celulară, prin modificări în acest software.

Prin lectura aceasta, o parte din misterul vieții primește o descriere nouă. Nu este vorba de o descriere fizică, în termeni de mecanism, cum era receptată viața în secolul al XIX-lea, prin presupunerea unei mecanici ascunse care ar putea explica viața și mișcarea ei. Dar nu avem de-a face nici cu o descriere care să descompună viața în alcătuirea ei, în termenii unei radiografii a substanțelor care o compun. Avem de-a face cu o nouă descriere a vieții, într-un spectru informațional, care decodifică funcțiile fiecărei componente ce alcătuiește complexul vieții. Componentele unei celule, care participă la procesele vieții, sunt înțelese asemenea unor roboți cu anumite funcții, capabili de operații precise, descriptibile în coduri stocate la rândul lor în ADN-ul celular. Prin decodificarea ADN-ului, adică prin realizarea *hărții genomului*, tehnologiile oferă astăzi lista funcțiilor îndeplinite de fiecare genă în parte, din cele existente în ADN, și prin aceasta posibilitatea intervenției controlate, la nivelul fiecărei gene, oferind posibilitatea înlocuirii sau reconfigurării complete a structurii de bază a vieții.

Mai mult decât atât, drumul aceasta nu se încheie aici. Posibilitățile actuale de intervenție în structura viului presupun doar manipularea sau reproiectarea ADN-ului, din „sursele" mai multor specii, pentru a obține o formă vie sintetică, unică, nemaiîntâlnită pe pământ. Totuși, această nouă formă vie încă se bazează pe celelalte componente ale celulei. Însă, cercetătorii din domeniu urmăresc exercitarea autonomiei creativității în aria biologiei sintetice până la capăt. Explorarea din viitorul apropiat este orientată către descoperirea codurilor informaționale (în forma unui *software*) asociate ribozomilor sau enzimelor care participă la fenomenul vieții celulare, încât în final ei urmăresc posibilitatea de a crea forme de viață complet noi, care să nu mai folosească nimic din structurile viului natural.

5.1.7. *Transumanism și viață post-umană. Pseudo-mântuire prin tehnologie*

Rezultatele prezentate aici, doar câteva dintre numeroasele procedee de folosire a resurselor vieții pe care tehnologia le face acum posibile,

indică un viitor apropiat plin de potențialități. Și, fără îndoială, toate aceste descoperiri pot crește calitatea vieții și pot ajuta mult pe cei în suferință, încât cu greu ar putea cineva să le prezinte toate avantajele.

În același timp însă, este evident că abordând structurile de bază ale viului, în direcția aceasta a progresului, ies la iveală diverse provocări, semne de întrebare și numeroase riscuri.

În primul rând, în toate ariile menționate mai sus este evidentă intenția omului de a manipula. În forma ei cea mai amplă, aceasta se poate vedea în maniera de abordare a biologiei sintetice. Viața este exploatată, operaționalizată în mod ultim. Ea nu mai prezintă niciun mister, câtă vreme absolut toate procesele ei sunt descrise de un anumit soft, iar taina ei e redusă la simpla execuție a acestui soft de nano-roboți! Așadar, din întreg misterul vieții rămâne execuția automantă a unor comenzi date de ADN, un soft mai amplu inserat în *hard-disck*-ul fizic al corpului. În felul acesta, orice vietate ajunge să fie văzută, ca și în celelalte abordări reducționiste, ca un conglomerat de proteine „robotizate" pe care același ADN le programează.

Biologia sintetică și-a propus, și a realizat deja în unele cazuri, schimbarea *software*-ului ADN-ului celular. În felul acesta, ceea ce se naște din celule, prin procesul de multiplicare, folosind resursele ei vii, este o altă specie, o altă formă de viață. În aceasta se vede că în biologia sintetică, omul ajunge să dispună, în mod autonom, în gradul cel mai înalt, de cele mai intime resurse ale viului. În intreprinderea lui creativă, el ajunge să folosească viața prin digitalizare structurilor ei, într-o computerizare celulară care procură posibilitatea rearanjării, „reproiectării naturalului"[409], o întreprindere care angajează responsabilități și riscuri foarte mari.

Pe de altă parte, la capătul tuturor rezultatelor de acest fel, ajung să fie formulate solicitări de schimbare a condiției umane: eradicarea bătrâneții, tinerețea prelungită, amânarea indefinită a morții. Mai mult decât atât, promisiuni de acest fel sunt, în mod evident, foarte atrăgătoare economic, prin aceea că ar reprezenta un succes de piață.

---

[409] Adam Rutherford, „Șapte descoperiri și lumea biologiei care ne vor schimba viețile", în: *BBC Science World*, noiembrie-decembrie 2013, p. 69.

Cum era de așteptat, idei de acest fel, exprimate deja în spațiul public, au antrenat dezvoltarea unor viziuni specifice asupra vieții care subliniază tot mai apăsat dreptul la o viață scutită de bătrânețe, care să poată fi prelungită oricât de mult, pe măsura posibilităților oferite de știință și medicină. Astfel de idei sunt vehiculate de curentul transumanist, care prevede și promovează mutații radicale în înțelegerea vieții și a condiției umane.

Beneficiind de aceste realizări, oamenii vor avea capacități, inteligență și sănătate, frumusețe și durată de viață mult îmbunătățite, încât vor merita eticheta de „specie postumană". Transumanismul a elaborat, în ultimii ani, unele argumente care sprijină lupta împotriva îmbătrânirii și a suferinței, afirmând prioritatea prelungirii indifinite a tinereții și a vieții în raport cu orice altă țintă de explorare științifică.

Unii dintre promotorii transumanismului sunt cercetători respectați. Ray Kurzveil, de exemplu, identifică trei mari etape în lupta cu bătrânețea. Mai întâi este viața cumpătată (1), printr-un regim alimentar și de viață adecvat, la îndemâna fiecărei persoane, și revoluția biotehnologică (2), etapă pe care o traversează, în prezent, țările dezvoltate. Ultima etapă în realizarea nemuririi biologice este oferită de nanotehnologii și de inteligența artificială, care vor permite, în 20 de ani, crede el, construirea de nanoroboți care să fie introduși în organismul uman, pentru a localiza și a restaura zonele afectate de boală[410].

Un alt nume cunoscut al ingineriei gerontologice, Aubrey de Grey, propune argumente care să sprijine o etică a prelungirii indefinite a vieții prin intermediul tehnologiilor medicale. Refuzul de a prelungi viața și calitatea ei, pe măsura noilor achiziții ale științelor, ar putea fi echivalat, crede el, cu acțiunea de a scurta viața omului. Medicina actuală, spune el, e obligată să extindă dreptul la viață: dreptul de a trăi atât cât dorește fiecare este garantat de tehnologia existentă[411].

Startul către realizarea unei astfel de lumi a fost deja realizat, cred acești autori. Statisticile, afirmă ei, arată că în ultimele decenii speranța

[410] Thomas D. KENEDY, „Anti-aging, rights and Human nature", în: *Ethics & Medicine*, vol. 25, primăvara 2009, pp. 21-22.

[411] Thomas D. KENNEDY, „Anti-aging,...", p. 23.

de viață a crescut semnificativ, în unele țări dezvoltate de la 70 la 80 de ani. Plecând de la aceste date, și ținând seama de promisiunile făcute de mari investitori din „industria vieții", acești cercetători avansează estimări potrivit cărora, în 2030, majoritatea oamenilor din țările civilizate vor trăi în medie 100 de ani, chiar 120 de ani. Mai mult, cei cuceriți de potențialul științific și dornici să pună tehnologia în slujba idealului de nemurire biologică, cred că în următorul secol viața omului va atinge 250 de ani, iar după anul 2200 speranța de viață va fi de 1 000 de ani!

5.2. *Știința, etica și câteva accente apologetice*

Cu privire la cercetările din câmpul terapiilor genetice sau a procedeelor regenerative cu celule stem, se poate vedea că întreprinderile omenești ajung, pe un alt drum, la vechea dilemă privind scopurile științei și limitele actului medical în raport cu valoarea vieții și a libertății persoanei. Modificarea stărilor emoționale și comportamentelor, printr-o medicație adecvată, anunță o posibilitate bizară, inacceptabilă! Fără o asumare liberă, fără convingere personală și fără credință, în mod cu totul pasiv, omul ar putea dobândi virtuțile, prin consumul unor pilule! E posibil ca dorind să sacrifice omul pentru făurirea urgentă a unei lumi perfecte, „terapia" aceasta ar putea să pară simplă și eficientă!

Este adevărat, și viața credinței creștine orientează pe om spre cultivarea virtuților, însă într-un plan cu totul diferit. Hristos este ființa virtuților, iar credința și nevoința sunt liber consimțite, și accesibile omului prin lucrarea lui Dumnezeu, în lume și în spațiul eclesial. Poate de aceea, nu e de mirare că unii comentatori ai acestei descoperiri au catalogat aceste intenții de cercetare medicală drept forme științifice de nazism!

Pe de altă parte, situația aceasta scoate la iveală indiciile unei condiții omenești paradoxale, care revine în atenție în ultimele decenii. Uimit de putințele tehnologiei, dezvoltate pentru a sluji nevoilor omenirii, oamenii manifestă tot mai des tentația de a anexa viața însăși și persoana, ca „materiale" de recuzită, destinate să asigure mai bine fundalul propriului „joc exploratoriu" de etalare gratuită a potențialităților și de făurire a unei lumi hrănită de oportunități. S-ar putea aminti aici, prin vocea lui Zygmunt Bauman, că postmodernitatea traversează

suferințele unei incertitudini morale, înlocuind criteriile prin care distingeam binele de rău, sau viața de moarte, cu altele mai slabe, lovite de circumstanțialitate, încât acum se poate vorbi despre realizări utile sau eficiente care pot să nu fie în mod neapărat bune[412].

În fine, se poate observa că e nevoie de programe destinate dialogului între Știință, Etică și Religie, tocmai pentru că abia în acest gen de întâlniri se ajunge la concluzia că dialogul este extrem de necesar, pentru că știința a produs rezultate și a facilitat folosirea unor puteri și prerogative noi, fără să întrevadă, cu aceeași claritate, indiciile etice privind folosirea lor. Teologic, în această condiție a exploratorului care, la sfârșitul descoperirilor sale, rămâne cu întrebări privitoare la uzanța celor descoperite, se observă cum lumea este locul exersării etice în raport cu lucrurile lumii, ca el să crească prin ele, refuzând tentația de a le utiliza împotriva vieții și de a le deturna pe un drum străin de spiritualizarea vieții și de întrajutorarea semenilor.

Cu referire la proiectul nemuririi, spunem doar că, fie și din perspectiva unei etici umaniste atee, moralitatea ce sprijină aceste proiecte are mult de suferit. Cum s-ar putea asigura dreptul oamenilor de a trăi atât cât doresc, prin realizările științelor, câtă vreme miliarde de semeni ai noștri nu au nici măcar posibilitatea de a supraviețui?

Din perspectivă creștină însă, alte semnificații spirituale ies la iveală odată cu aceste intenții pragmatice de utilizare a datelor științifice. Nu este locul aici pentru toate considerațiile de ordin etic cu privire la aceste aspecte ale tehnologiilor, chestiunile acestea revenind de drept teologiei morale.

Spunem totuși că tehnica a slujit neputințelor omenești, ușurându-ne efortul. În prezent, tehnica a potențat progresul și bunăstarea, oferindu-i omului și posibilitatea de a subordona natura și resursele pământești, adesea doar pentru plăcerea și confortul lui. Trăim în miezul epocii consumeriste, în care Pământul pare, pentru mulți dintre cetățenii statelor dezvoltate, un spațiu al abundenței menit să facă uitat „sânul lui Avraam". Din această perspectivă, proiectele utopice, ce vizează eradicarea completă a senescenței, ar putea fi înțelese ca intenții de instaurare a

[412] Zygmunt BAUMAN, *Etica postmodernă*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000, p. 9.

unei împărății omenești a veșniciei pe Pământ, o biruință asupra morții prin știință, un fel de mântuire prin tehnică.

Dar, viața lumii și viața persoanei sunt daruri al lui Dumnezeu, iar omul este creat după chipul Lui. În același timp, spiritualitatea și teologia creștină în general subliniază și valoarea spirituală a suferinței și a morții. Dincolo de tratamentul propriu-zis al bolilor, asistența medicală trebuie să prilejuiască o reflecție privind sensul vieții, suferinței și morții. Neputințele pot să îl întărească pe om, tot așa cum Pătimirile lui Hristos au vindecat firea umană. Părintele Dumitru Stăniloae scrie în acest sens: Într-un trup care n-ar avea trebuințe, sau care n-ar avea nicio sensibilitate la durere, nu și-ar încorda voința ca să le suporte fără de păcat și nu s-ar goli prin voință de puterea lor. Cine nu are trebuința de a mânca nu va avea ocazia să învingă plăcerea sau lăcomia ce se ivește în legătură cu ea; cine nu are sensibilitatea pentru durere, pentru frica morții, nu are ocazia să le învingă printr-o încordare a voinței"[413].

În viața creștină, în lumina Morții și a Învierii lui Hristos, suferința și neputințele precum și moartea descoperă sensul vieții. Pe de o parte, pentru cei deprinși să trăiască în comuniune cu Dumnezeu, starea de slăbiciune și de neputință a trupului, trăite la bătrânețe, contribuie tot mai mult la „întregirea dispoziției de predare a lor lui Dumnezeu, de lăsare în voia Lui, de unire cu El, ca pe o eliberare a lor [...]". Pe de altă parte, moartea este poarta prin care existența umană ajunge la „noutatea absolută pe care o caută", situată dincolo de lumea aceasta.

Pe de o parte, idealul imortalității biologice exprimă nevoia omului de nemurire, și vocația lui neștearsă de a tinde spre viața veșnică, dar și acest dar al existenței veșnice pe care îl are deja, și pe care el este chemat să îl facă roditor pe drumul existenței celei bune, în vederea existenței celei veșnic fericite. În același timp, însă, instaurarea acestui proiect al nemuririi pe Pământ înseamnă cantonarea nesfârșită, o ancorare definitivă în lumea sensibilă, trecătoare, pe care omul era chemat să o depășească; înseamnă oprirea căutărilor și năzuințelor lui de mai bine în cuprinsul unei vieți ce rămâne, cu toate realizările tehnicii, coruptibilă, înrobită de materia lumii și de plăcerile omenești.

---

[413] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 65.

În fine, în lumina aceasta, a năzuințelor sale de a depăși stricăciunile lumii, moartea se descoperă ca „singură trecere" din lumea aceasta la Dumnezeu, în care se întrezărește transcendența lui Dumnezeu și a vieții noastre depline în El, ca împlinire a ei, împlinire la care putem ajunge prin moarte! De aceea, Părintele Dumitru Stăniloae scrie că viața creștină oferă un remediu al spaimei de moarte, „întrucât moartea în Hristos este un mijloc de ridicare a noastră din viața nedeplină și trecătoare [...] la viața fără de moarte, la plenitudinea vieții prin întâlnirea cu Hristos dincolo de moarte [...]. Iar siguranța întâlnirii cu El, a depășirii morții noastre, o avem în biruința morții de către El prin Înviere[414].

Subiecte

1. Care este specificul abordărilor ingineriilor biologiei, în ultimul deceniu? Care sunt principalele provocări ale biotehnologiilor la adresa vieții și a persoanei?

2. Care este perspectiva creștină despre valoarea vieții omenești? Ce înțeles are suferința și moartea din perspectiva teologiei creștine? Cum răspunde această perspectivă dezideratului nemuririi urmărit de abordările recente ale transumanismului?

Bibliografie

1. Bauman, Zygmunt, *Etica postmodernă*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000;

2. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997;

3. Stăniloae, Dumitru Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

---

[414] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 146-156.

Concluzii

În volumul al II-lea al *Apologeticii Ortodoxe* am încercat să valorificăm duhul deopotrivă cuprinzător și mărturisitor al Tradiției Sfinților Părinți în problematici concrete derivate din întâlnirea dintre gândirea teologică, reflecția filosofică și cercetarea științifică din contextul actual. Am considerat că este util și de actualitate ca volumul să se focalizeze exclusiv pe subiecte din contemporaneitate care vizează domenii de referință în planul cunoașterii și al existenței, străduindu-ne să subliniem repere apologetice, în sensul de a deschide și de a întări competențele omenești materializate prin cultură, filosofie și știință prin transfigurarea lor, dobândită prin harul experienței de credință în viața Bisericii.

Demersul de realizare a acestui volum nu a fost unul facil. Dificultățile întâlnite se referă pe de o parte la încercarea de prezentare sintetică și concentrată a datelor semnificative din diferite domenii de referință din cercetarea științifică actuală, iar pe de altă parte la evaluarea echilibrată a acestor date din perspectiva Apologeticii Ortodoxe și la încercarea de a indica anumite repere în aspectele abordate, specifice unor domenii de interferență. În acest volum am cuprins o gamă largă și complexă de aspecte ale unor problematici deosebit de vaste. Suntem conștienți că textul volumului este unul dens care presupune o anumită solicitare și pe alocuri depășește nivelul unui curs universitar, fiind mai adecvat pentru cursurile de la Master și cele doctorale, dar am încercat să nu rămânem la o prezentare schematică și simplificatoare, existând în acest sens riscul unor considerații inexacte sau a unor înțelegeri inadecvate.

În volumul de față, stăruind în abordarea vie, autentică a teologiei Sfinților Părinți sintetizată admirabil în spațiul românesc de gândirea cuprinzătoare a Părintelui Dumitru Stăniloae, ne-am propus să structurăm o Apologetică Ortodoxă contemporană eliminând schemele scolastice, care sunt lipsite de relevanță în plan existențial și străine de etosul eclesial, înțelegând apologia actuală ca o mărturisire vie despre Viața Adevărului-Persoană, și în Lumina Lui. În fața căutărilor

oneste și consecvente din partea savanților redutabili, a acelor cercetători care indiferent de domeniu sunt însetați de adevărul ultim al realității cercetate, am ieșit în întâmpinare cu bucuriile și certitudinile credinței împărtășite în Duh și Adevăr prin Viața Bisericii.

Am înțeles mărturisirea apologetică nu ca o sentință acuzatoare care nesocotește eforturile cercetătorilor din diferite arii ale cunoașterii, ci ca o mărturie înrădăcinată în Adevărul experienței duhovnicești și în Viața eclesială ce indică realitatea transfigurării prin har a puterilor omenești. În condițiile ideologiilor actuale, care adesea parazitează viața, Apologetica Ortodoxă este chemată să ofere o mărturie vie despre viața în Adevăr, iar apologetul, asumând exigențele credinței, să fie un martor viu al Adevărului Iisus Hristos, Cel Care este cu noi până la sfârșitul veacurilor.

Volumul de față este structurat în cinci părți: repere pentru o Apologetică ortodoxă contemporană, Apologetica Ortodoxă în raport cu datele recente din aria științelor universului, Apologetica Ortodoxă în raport cu datele recente din aria științelor vieții, provocări culturale și sociale contemporane (o perspectivă a Apologeticii Ortodoxe), provocări ale sistemului tehnologic actual (o perspectivă a Apologeticii Ortodoxe).

În prima parte a volumului s-a evidențiat structurarea unei Apologetici eclesiale în contextul universitar contemporan. Credem că Biserica are nevoie de disciplina Apologetică în vederea slujirii și a misiunii sale duhovnicești. Biserica trebuie să nască și astăzi apologeți capabili de mărturia cea bună. Propunerea noastră de Apologetică înțeleasă ca „teologie a apologiilor" depășește cadrul strâmt al unei reflecții de ordin filosofic, înscriindu-se mai curând într-un demers formator la nivel existențial. Prin excelență demers de teologhisire, Apologetica are de răspuns în calitate de disciplină universitară deopotrivă unor exigențe de ordin științific. Credem că sesizarea distincției de natură între teologie și știință în planul cunoașterii poate sluji înțelegerii mai limpezi a naturii și competențelor specifice Apologeticii Ortodoxe.

În partea a II-a sunt prezentate câteva dintre descoperirile științifice relevante din ultimul secol, din cuprinsul fizicii cu principalele ei ramuri, cosmologia și mecanica cuantică, dar și câteva din considerațiile pe care biologia, chimia și fizica le fac în legătură cu organismele vii și cu întreg ecosistemul terestru. Am avut aici în atenție mai

ales rezultate care au produs importante schimbări de paradigmă în receptarea lumii și vieții, în înțelegerea structurilor și dinamicii cosmosului, al structurilor lumii vii și condițiilor terestre care fac posibilă această lume. Am invocat, de asemenea, unele abordări filosofice, din arii precum filosofia științei, hermeneutica și fenomenologia, întrucât multe din perspectivele conturate în aceste domenii conțin observații prețioase pentru întreprinderea pe care o propune teologia. În fine, un spațiu important al acestei secțiuni a vizat unele situații limită în explorarea științifică a universului, a materiei, a lumii vii și a conștiinței, întrucât în fiecare dintre aceste locuri de graniță sunt formulate care provoacă deschideri neașteptate, direct din câmpul științelor, către reflecția filosofică de factură existențială, și către gândirea inspirată a teologiei. În fapte de acest fel, situate la marginea puterilor cu care ne-au obișnuit științele, privirea simbolizatoare a teologiei întrevede accente apologetice importante privind raportul dintre știință, reflecție filosofică și viața deplină în Dumnezeu.

În partea a III-a a lucrării sunt invocate rezultate recente din arii precum medicina, genetica sau neuroștiințele, cu aspecte ce vizează importanța unor aspecte de ordin interpersonal, psiho-mental, emoțional și moral în starea de sănătate a persoanei. Au fost aduse în discuție unele date provenind din studii longitudinale din medicina comportamentală care subliniază importanța ambientului emoțional și moral al vieții omenești în prezervarea stării de sănătate. De asemenea, au fost pomenite și rezultate din domeniul neuroștiințelor care scot la iveală rezultate ce converg spre indicațiile spirituale ale textelor filocalice, subliniind importanța gândurilor și a experiențelor pe care simțirea omenească o are în fiecare experiență, pentru înaintarea către împlinirea unei vieți spirituale autentice. Au fost, de asemenea, precizate aspecte ale vieții contemporane care pot avea efecte nedorite asupra sănătății, cum ar fi absența mediului natural sau a suportului social. Am considerat că rezultate de acest fel sunt semnificative pentru un dialog al teologiei cu știința întrucât sunt subliniate aspecte ale vieții omenești cuprinse de regulă în conduita vieții duhovnicești, care indică faptul că viața spirituală, paza simțurilor și cultivarea virtuților sunt aspecte constitutive vieții omenești, întrucât absența lor se resimte chiar la nivelul sănătății persoanei.

În partea a IV-a sunt semnalate provocările societății de consum la adresa etosului Bisericii Ortodoxe și a echilibrului vieții creștine, fiind exprimate soluții concrete pentru asumarea cu discernământ a contextului în care creștinii viețuiesc. Au fost identificate provocările legate de propagarea consumului prin medii prin stimularea relației dintre vedere – dorință – satisfacție. Desigur, au fost prezentate metamorfozele societății de consum cu accentul pe creșterea productivității și a consumului, a divertismentului și a diversificării, omul căutând să-și construiască un „Rai" pământesc, înlocuind treptat experiența comuniunii sale cu Dumnezeu cu experiența relației sale cu bunurile de consum. În acest context au fost trasate caracteristicile tipologice ale lui *homo economicus* și *homo consumans*, precum și limitele antropologice ale unor astfel de manifestări. Au fost expuse aspectele esențiale ale cosmologiei și eclesiologiei ortodoxe, indicându-se sensul omului și al lumii în Iisus Hristos, precum și ideea că omul este chemat prin lumea ca dar al lui Dumnezeu la responsabilitate și implicit libertate față de aspectele pătimașe ale ei. Biserica în misiunea ei va trebui să arate omului implicațiile spirituale ale hranei și faptul că el, ființă paradoxală, nu va trăi numai cu pâine. Potrivit teologiei ortodoxe, Tainele și întreaga Liturghie a Bisericii mărturisesc că toate lucrurile lumii au o finalitate liturgică, iar omul este chemat să le transfigureze.

În ultima parte a volumului am prezentat sistemul tehnologic actual ca factor determinant în dizolvarea și deturnarea identității și vieții personal-comunitare din societatea contemporană, desacralizarea vieții și manipularea resurselor ei prin bioinginerii și biotehnologii, implicațiile mediului televizual și virtual în contextul sistemului tehnologic actual. Din perspectiva Apologeticii Ortodoxe am subliniat că tehnologia actuală se diferențiază structural de tehnicile tradiționale, prin autonomia ei și capacitatea de a integra secvențe de tip tehnologic în cadrul unui sistem din ce în ce mai impersonal și totalizator, bazat pe logică și eficiență de tip tehnocratic. Ideologiile sunt integrate și depășite prin sistemul tehnologic contemporan care parazitează viața, substituind-o în cele din urmă prin diverse surogate artificiale, generând o influență directă, constantă și presantă pentru fiecare dintre noi și pentru întreaga societate actuală. În aceste condiții Apologetica

ortodoxă are responsabilitatea de a mărturisi cu tărie și fără echivoc taina identității și demnității persoanei umane care se împlinește în viața de comuniune. Din această perspectivă este esențial de a nu ne lăsa înfricoșați și copleșiți de tăria sistemului tehnologic, întrucât viața este mai puternică decât sistemul. Este important să îndrăznim a trăi autentic în perspectiva comuniunii veșnice.

Suntem convinși de importanța demersului apologetic care aduce la aceeași masă știința, filosofia și gândirea teologiei în societatea de astăzi. Aceasta pentru că în deschiderea și în dialogul științelor și filosofiei cu teologia creștină datele științifice despre lume dar și reflecția filosofică despre viață capătă înțelesuri spirituale, și își dezvăluie legăturile lor directe cu viețuirea fiecărei persoane, cu raporturile noastre cu lumea și cu semenii, așezând toate strădaniile omenești pe drumul devenirii spirituale a omului.

Autorii

Autorii volumului

ADRIAN LEMENI (n. 1971)

Absolvent al Universității „Politehnica" din Timișoara (1995), licențiat (1998), master (1999), doctor în teologie (2002) și conferențiar universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian" a Universității din București. A realizat două lucrări referitoare la relația dintre rațiune și credință în cadrul studiilor postdoctorale de la Institutul Catolic din Paris (2003-2005). A susținut cursuri universitare și postuniversitare, conferințe în țară și străinătate în domeniul relației dintre teologie și știință.

Autor de cărți (coordonator al volumului *Apologetica Ortodoxă*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2013; *Adevăr și comuniune*, Ed. Basilica, București, 2011; *Aspecte apologetice contemporane*, Ed. ASAB, București, 2010; coordonator al volumului colectiv *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, Ed. Basilica, București, 2009; *Dicționar de teologie ortodoxă-știință*, în colaborare cu Pr. Dr. Răzvan Ionescu, Ed. Curtea Veche, București, 2009; *Teologie ortodoxă și știință*, în colaborare cu Pr. Dr. Răzvan Ionescu, Ed. IBMBOR, București, [2]2007; *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, [2]2007; coautor la cartea *Teologie și știință*, coordonată de Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Ed. Eonul dogmatic: XXI, 2001), studii și articole focalizate pe relația dintre teologie și știință, finalizând proiecte internaționale de cercetare în domeniul relației dintre teologie și știință.

Director al *Centrului pentru Dialog și Cercetare în Teologie, Știință și Filosofie* din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București.

Diac. Adrian Sorin Mihalache (n. 1970)

Licențiat în Matematică (1996) și Teologie Ortodoxă (2002), la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, a urmat programe de master în Psihologie (2001), Filosofie (2003), Fizică teoretică (2005) și Teologie Ortodoxă (2007) la aceeași universitate. Doctor în Filosofie (*magna cum laude*), în Metafizică, cu lucrarea *Dimensiunea cosmică a Persoanei*, o abordare din perspectivă fenomenologică și teologică a datelor cosmologiei și fizicii recente privind raporturile omului cu lumea; doctorand în Științe Medicale, la Universitatea de Medicină și Farmacie „Carol Davila" din București. Director adjunct al *Centrului de Cercetare Interdisciplinară în Religie, Filosofie și Știință*, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași; editor executiv al *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science* (revistă academică online).

Lector universitar, catedra de Teologie Sistematică, la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași. A publicat, din 2008, în săptămânalul *Lumina de Duminică* al Patriarhiei Române, articole despre perspectivele teologiei patristice privind dialogul cu știința și filosofia. Din 2010, este realizator al emisiunii *Lumina Celui Nevăzut*, difuzată de TV Trinitas, producție ce abordează dialogul dintre teologie, filosofie și știință. A inițiat și coordonat proiecte internaționale ce vizează dialogul teologiei ortodoxe cu filosofia și știința recentă în Romania.

Coordonatorul secțiunii „Raționalitatea Creației" din volumul colectiv *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, coordonat de Adrian Lemeni, Ed. Basilica, București, 2009. Autor al lucrării *Lumina Celui Nevăzut. Raționalitatea Creației și teoriile științifice recente despre Univers* (850 p.), carte în curs de apariție, în cadrul colecției „Știință, Filosofie, Teologie – Dialog pentru Cunoaștere".

Pr. Răzvan Andrei Ionescu (n. 1972)

Licențiat (București) și absolvent de master (Paris) în Teologie Ortodoxă. Doctor în Teologie Ortodoxă, cu o teză privind relația dintre Teologia Ortodoxă și Științe (Institutul de teologie ortodoxă „Saint Serge", Paris – 2013). Inginer în electronică industrială și master în inginerie medicală (București). Doctor în inginerie biomedicală (teză în

cotutelă între Université de Technologie de Compiègne, Franța, și Universitatea „Politehnica" din București - 2002).

Coordonator al direcției „Teologie ortodoxă și știință" din cadrul Centrului Ortodox de Studii și Cercetare „Dumitru Stăniloae" (teologie, spiritualitate, cultură) din Paris. Consilier permanent în Mitropolia Ortodoxă Română pentru Europa Occidentală și Meridională (Departamentul „Teologie și știință"). Preot paroh al parohiei ortodoxe române „Sfânta Parascheva - Sfânta Genoveva" (biserica Saint Sulpice) din Paris.

Responsabil de curs „Science et religion", ISTOM, Université de Cergy-Pontoise, Franța.

Autor de articole și studii privind raporturile dintre Ortodoxie și Științe. Coautor al volumelor *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. IBMBOR, București, 2006 (^{2}2007), și *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*, Ed. Curtea Veche, București, 2009 (împreună cu Conf. Dr. Adrian Lemeni). Coautor în volumele colective *Teologie și știință*, coordonat de Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Ed. Eonul dogmatic: XXI, 2001, și *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, coordonat de Conf. Dr. Adrian Lemeni, Ed. Basilica, București, 2009.

Pr. Cristinel Ioja (n. 1974)

Absolvent al Universității „Aurel Vlaicu" din Arad, doctor în teologie al Universității București și profesor universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din cadrul aceleiași Universități arădene.

A scris lucrări de Teologie Dogmatică și două lucrări de Apologetică în care a abordat problema cunoașterii, relația dintre rațiune și mistică, provocările consumismului, secularizării și mediilor, exprimând din interiorul Tradiției Bisericii poziții apologetice, duhovnicești și posibile remedii. A publicat două lucrări de dialog - în care a abordat și aspectele apologetice ale misiunii Bisericii - cu părintele profesor dr. Dumitru Popescu, fiind totodată membru fondator al *Asociației Internaționale a Dogmatiștilor Ortodocși*. Dintre cărțile publicate amintim: *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților Răsăriteni*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; *Homo adorans. Între Iisus Hristos și politeismul lumii*

contemporane, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism,* Ed. Marineasa, Timișoara, 2010.

A susținut numeroase conferințe în țară și străinătate, participând la întruniri naționale și internaționale pe teme de doctrină, apologetică și misiunea Bisericii.

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162, București
Telefon: 3352129; 3352128; Fax: 3352110
e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro

„În volumul de față, stăruind în abordarea vie, autentică a teologiei Sfinților Părinți sintetizată admirabil în spațiul românesc de gândirea cuprinzătoare a Părintelui Dumitru Stăniloae, ne-am propus să structurăm o Apologetică Ortodoxă contemporană eliminând schemele scolastice, care sunt lipsite de relevanță în plan existențial şi străine de etosul eclesial, înțelegând apologia actuală ca o mărturisire vie despre Viața Adevărului-Persoană, şi în Lumina Lui. În fața căutărilor oneste şi consecvente din partea savanților redutabili, a acelor cercetători care indiferent de domeniu sunt însetați de adevărul ultim al realității cercetate, am ieşit în întâmpinare cu bucuriile şi certitudinile credinței împărtăşite în Duh şi Adevăr prin Viața Bisericii.

Am înțeles mărturisirea apologetică nu ca o sentință acuzatoare care nesocoteşte eforturile cercetătorilor din diferite arii ale cunoaşterii, ci ca o mărturie înrădăcinată în Adevărul experienței duhovniceşti şi în Viața eclesială ce indică realitatea transfigurării prin har a puterilor omeneşti. În condițiile ideologiilor actuale, care adesea parazitează viața, Apologetica Ortodoxă este chemată să ofere o mărturie vie despre viața în Adevăr, iar apologetul, asumând exigențele credinței, să fie un martor viu al Adevărului Iisus Hristos, Cel Care este cu noi până la sfârşitul veacurilor".

Autorii

